Serie de Manuales de Teología

Mariología

José C.R. García Paredes



PLAN GENERAL DE LA SERIE

I. **Teología fundamental**

1. *Introducción a la Teología,* por J. M.ª Rovira Belloso.
2. *Dios, horizonte del hombre,* por J. de Sahagún Lucas. (Publicado.)
3. *Fenomenología de la religión,* por J. Martín Velasco.
4. *Teología de la revelación y de la fe,* por A. González Montes.
5. *Historia de la Teología,* por J. L. Illanes e I. Saranyana. (Publicado.)
6. *Patrología,* por R. Trevijano. (Publicado.)

II. **Teología sistemática**

7. *El misterio del Dios trinitario,* por S. del Cura.
8. *Cristología fundamental y sistemática,* por O. González de Cardedal.
9. *Antropología teológica fundamental,* por A. Matabosch.
10. *Teología del pecado original y de la gracia,* por L. F. Ladaria. (Publicado.)
11. *Escatología,* por J. L. Ruiz de la Peña.
12. *Eclesiología fundamental y sistemática,* por J. M.ª Lera.
13. *Mariología,* por J. C. R. García Paredes. (Publicado.)

III. **Teología sacramental**

14. *Tratado general de los sacramentos,* por R. Arnau. (Publicado.)
15. *Bautismo y Confirmación,* por I. Oñatibia.
16. *La Eucaristía,* por M. Gesteira.
17. *Orden y Ministerios,* por R. Arnau. (Publicado.)
18. *Penitencia y Unción de enfermos,* por G. Flórez. (Publicado.)
19. *Matrimonio,* por G. Flórez.
20. *La liturgia de la Iglesia,* por Mons. J. López. (Publicado.)

IV. **Teología moral**

21. *Moral fundamental,* por J. R. Flecha.
22. *Moral de la persona, I,* por J. R. Flecha.
23. *Moral de la persona, II,* por J. Gafo.
24. *Moral socioeconómica,* por A. Galindo.
25. *Moral sociopolítica,* por A. M.ª Oriol.

V. **Teología pastoral y espiritual**

26. *Pastoral catequética,* por A. Cañizares.
27. *Teología espiritual,* por S. Gamarra. (Publicado.)
28. *Teología pastoral,* por J. Ramos.

MARIOLOGIA

POR

JOSE CRISTO REY GARCIA PAREDES

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID 1995

Con licencia eclesiástica del Arzobispado de Madrid (25-IV-95)

Madrid 1995
Depósito legal: M. 21.859-1995
ISBN: 84-7914-184-0
Impreso en España. Printed in Spain

INDICE GENERAL

Págs.

Pags

Pags

Pags

PARTE SEGUNDA

MARIOLOGIA HISTORICA

MARIOLOGIA ESTRUCTURAL, MARIOLOGIA DE LOS PRIVILEGIOS

Pags

PARTE TERCERA

MARIOLOGIA SISTEMATICA

LA PRIMICIA DE NUESTRA HERENCIA

Pags

Pags

INTRODUCCION

En mi reflexión mariológica he comprendido que, dado el momento de madurez intelectual en que nos encontramos, no hay que dar lugar a meras suposiciones y elucubraciones mentales. María no necesita de nuestras mentiras. Hay que dejar de lado las imaginaciones (que no pocas veces han funcionado en la mariología), para situarnos lo más posible dentro del plano histórico. Hoy día la *historiografía* ha llegado a tal punto de rigor y seriedad científica que resulta deshonesto no tenerla en cuenta a la hora de hablar de María. Suele ser bastante común en la predicación y catequesis de la Iglesia —e incluso en la reflexión teológica— dar por históricamente asentados no pocos hechos que no gozan de suficiente credibilidad histórica. Si la figura del Jesús histórico ha sido sometida a tantas y tantas depuraciones, lo mismo ocurrirá, por lo menos, con la figura histórica de María. El tratamiento histórico serio y riguroso de la figura de María la hará mucho más consistente y creíble.

Por otra parte, no hay que desperdiciar ninguno de los datos que el Nuevo Testamento nos ofrece sobre ella. Ni ninguno de los métodos hoy utilizados para interpretar con integridad el texto bíblico. Desde la historia de la formas, o de la tradición, hasta la interpretación a través del análisis estructural o narratológico. Los textos marianos nos dicen qué pensaban sobre María los primeros autores, cómo era representada y acogida en las tradiciones cristianas. Estos datos nos resultan muy interesantes, si no para obtener un mayor conocimiento histórico sobre su figura, sí, al menos, sobre su repercusión en las comunidades cristianas y sobre la interpretación que de ella se hacía. Más todavía: leídos en clave narratológica, cada uno de los textos marianos del Nuevo Testamento pueden revelar un cierto subconsciente teológico y antropológico que llena de vigor y encanto la representación mariana. Se superan de esta forma las exégesis acomplejadas y reductivas de aquellos o aquellas que se preguntan únicamente por la historicidad o no historicidad de un dato o de un texto.

La Mariología rebasa con mucho el mero dato bíblico o revelado. María de Nazaret no es un personaje como Simón Pedro, o Pablo, o María Magdalena. Estos son personajes circunscritos en su historicidad, y, cuando la rebasan, lo hacen desde una especie de ejemplaridad de tipo jerárquico-institucional o espiritual. El caso de María va más allá. Ella emerge como un personaje arquetípico. Más todavía: no pocos entienden que ella no es sólo un personaje del pasado, sino

que es «contemporánea» de todas las generaciones que la suceden, por aplicarle la misma imagen que Karl Barth refiere a Jesús, el Cristo.

Hay que preguntarse a qué responde ese sentimiento tan profundo que se detecta en los pueblos, en la gente, hacia María, y no sólo en épocas pasadas, sino también hoy. Qué motivos hay para que miles y miles de personas se agolpen en sus santuarios, se reúnan en ellos para orar, escuchar la Palabra, encontrarse con Jesús Eucaristía, experimentar el consuelo y la ternura de Dios a través de ella.

Podrá parecer tal vez irrespetuoso, e incluso profanador, el estudio del impacto de la figura de María en la gente a la luz de aquellas religiones —especialmente mediterráneas, o de Asia Menor— en las cuales las deidades femeninas ejercieron un papel importante. Pero no tiene por qué ser así. El tratamiento unilateral de la historia comparada de las religiones puso —con razón— a la teología católica en alerta. Se estaba produciendo un vaciamiento teológico serio y una reducción naturalística de la fe revelada. Hoy estamos en condiciones de realizar una reflexión teológica más serena y positiva. Esperamos demostrar cómo la Mariología sirve de correctivo a ciertas formas unilaterales de entender lo divino. Y cómo en la devoción mariana se ha volcado y se ha configurado una necesidad religiosa y espiritual desatendida por la teología, la liturgia y la piedad religiosa. ¿Quién es realmente María? ¿Es un mito o es una persona histórica? ¿No es una extralimitación religiosa que ofusca y limita la soberanía de Dios, la única mediación de Jesucristo, la acción interior del Espíritu?

María ha sido acogida en la Iglesia: ésta, en sus diversas comunidades, ha guardado su memoria. Poco a poco ha comenzado a incluirla en su culto y liturgia. Después ha reflexionado teológicamente sobre ella, tanto a la luz de Jesús, confesado Hijo de Dios y Redentor del mundo, como de la Iglesia, representada bajo la imagen de la Mujer, la Madre, la Esposa, la Virgen, la Inmaculada, la Asumpta. Una serie compleja, complejísima, de interacciones entre piedad popular, progreso dogmático y teológico, magisterio eclesiástico, ha cristalizado en una Mariología dogmática, que hoy expresa con evidencia hasta dónde ha llegado la comprensión eclesial y creyente del misterio de María y se torna notablemente difícil de ser explicada teológicamente.

* * *

Objetivo de esta Mariología es, por consiguiente, ofrecer una *síntesis* que sitúe a María, la Madre de Jesús, nuestro Señor, en el lugar teológico y eclesiológico que le corresponde; capaz de favorecer en quienes estudian teología la obtención de una visión apasionada, inteligente y cordial del misterio de María; lúcida para descubrir y comprender la energía espiritual transformadora que María desata en la historia de la humanidad.

He divido la obra en *tres partes:* Mariología bíblica, Mariología histórica y Mariología sistemática. No son en mi intención tres partes independientes. En cada una de ellas no me atengo exclusivamente al tratamiento bíblico, o histórico, o sistemático, según cada una de las partes. Aunque ciertamente en cada una de ellas prevalece un aspecto peculiar, sin embargo no he renunciado a iniciar —por ejemplo en la Mariología bíblica— una cierta reflexión sistemática, consentánea con los datos que iban apareciendo, o ciertas referencias patrísticas cuando resultara oportuno. Por eso, aunque la tercera parte se titule «sistemática», ello no indica que la sistematización no haya comenzado ya desde la primera parte y que no esté influyendo en ella.

La elaboración de una síntesis mariológica tan compleja requiere saber emplear en cada momento del estudio *la metodología* más adecuada. El teólogo sistemático ha de armonizar ecológicamente las metodologías que cada una de la especializaciones (histórica, bíblico-exegética, patrística, medievalista...) requiere. Deseo partir de datos históricamente seguros y comprobados, sirviéndome de los estudios historiográficos que resulten hoy más fiables. Ello puede dar en algún momento la impresión de un cierto minimalismo histórico. Pero juzgo que es sano. En el modo de afrontar los datos bíblicos, sin rechazar ninguno de los métodos exegéticos *(Form-geschichte, Traditions-geschichte)*, privilegiaré el método estructural, retórico-narratológico, porque, a mi modo de ver, resulta más adecuado a la síntesis teológica que pretendo elaborar y permite abordar los textos en sus contextos. Sólo así resultan auténticamente significativos. La Mariología histórica ocupa un gran espacio en esta obra. En ella hago una opción: me centro en los momentos más creativos y fundamentales en el aspecto mariológico; y menciono, o paso de largo, otros momentos ligados también a una decadencia teológica que el Concilio Vaticano II corrigió.

La Mariología sistemática es la que presenta más dificultad. Es el momento en el que —con todos los hilos del pasado— se entreteje el tejido del pensamiento mariológico hoy. El primer capítulo de la Mariología sistemática es, para mí, especialmente importante. El solo podría dar lugar a una obra voluminosa. Pero he querido apuntar en él una serie de anotaciones metodológicas para un renovado acercamiento a las cuestiones teológicas. Ese capítulo de tipo gnoseológico y hermenéutico justifica el modo de interpretación de los datos mariológicos y experiencias marianas. En ningún momento me he

ceñido a una reflexión mariológica de cuño exclusivamente intelectual. He querido ver implicadas las vivencias y las ideas, las fantasías y los mitos, con las realidades históricas.

* * *

En tiempos pasados he escrito algunas obras sobre María [1]. En ellas me centré de forma especial en la Mariología bíblica. Esta obra ha significado para mí como un nuevo comienzo, un nuevo planteamiento. Comparto la opinión de Eugenio Trías cuando escribe: «Un texto comienza, muchas veces, allí mismo donde otro termina. Algo sucede, sin embargo, en el intervalo. Entre el punto final de un texto ya terminado y la letra con que se inaugura el siguiente hay una importante cesura. La muerte, es quizá, un espacio en blanco: el que media entre dos aforismos.. Entre un texto y otro se vive una experiencia de cambio, de alteración. Se accede quizá hacia otra forma de ser» [2]. Los meses dedicados a este trabajo han sido apasionantes. La complejidad me enredaba en una selva de la que pedía a veces ser salvado. No bastaba la perspicacia. Ni siquiera lo que otros me aportaban. Se hacía necesaria la oración suplicante. A veces la protesta. Otras la serenidad ante lo que emergía por gracia ante la mirada.

Al concluir este libro, reconozco sus limitaciones. Pero yo estoy apasionado por la Mariología del camino. Espero que pueda ayudar a caminar. Que tenga tal vez el impulso suficiente como para entrar en otro milenio y suscitar rápidamente una nueva generación de teólogas y teólogos capaces de decir mejor lo que aquí son apuntes. También debo confesar una impresión, que ya desde el principio me sobrecogió: cuando uno se pone a pensar en María, se siente llevado hacia arriba y hacia abajo, hacia la derecha y hacia la izquierda. Tengo la impresión de que, para hablar de ella, he tenido que hablar con tantos y tantas, de tantos y tantas, que al final no sé... Ella es todo un símbolo. Punto de encuentro. Es inspiración.

José Cristo Rey García Paredes
2 de febrero de 1995

[1] *María, la mujer consagrada* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1979), *María en la comunidad del Reino. Síntesis de Mariología* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1988).

[2] TRIAS, E., *La edad del espíritu* (Ensayos/Destino, Barcelona 1994), 11.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BKAT	Biblisches Kommentar zum Alten Testament
BTB	Biblical Theology Bulletin
BZ	Biblische Zeitschrift
CahMar	Cahiers Marials
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum. Series latina
CChr	Corpus Christianorum
CMP	Corpus Marianum Patristicum
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DBS	Dictionnaire de la Bible. Supplement
DS	Denzinger Schonmetzer
DTC	Dictionnaire Theologie Catholique
EphMar	Ephemerides Mariologicae
EstEcl	Estudios Eclesiasticos
EstMar	Estudios Marianos
EstTrin	Estudios Trinitarios
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvTh	Evangelische Theologie
FKTh	Festschrift katholische Theologie
GCS	Die Griechische christliche Schriftsteller
HMK	Handbuch der Marienkunde (Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1984)
HomPasRev	Homiletical Pastoral Review
HThKNT	Herder theologisches Kommentar zum Neuen Testament
JCO	Jean Calvino Opera
LW	Luther Werke
Mar	Marianum
MarStud	Marian Studies
MilesImm	Miles Immaculatae
MS	Mysterium Salutis (Cristiandad, Madrid 1980).
MThZ	Munchener theologischen Zeitschrift
NDM	Nuevo Diccionario de Mariologia
NovT	Novum Testamentum
NRTh	Nouvelle Revue Theologique
NTS	New Testament Studies
NVet	Nova et Vetera
PCl	Publicaciones Claretianas
PG	Patrologia Graeca.

PL	Patrologia Latina.
PS	Protoevangelio de Santiago.
RB	Revue Biblique.
RevScRel	Revue des Sciences Religieuses.
RevThom	Revue Thomiste.
RivBibl	Rivista Biblica.
SC	Sources Chrétiennes.
ScriptaMar	Scripta Mariana.
ThGl	Theologie und Glaube.
ThQ	Theologische Quartalschrift.
ThZ	Theologische Zeitschrift.
TS	Theological Studies.
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

PRIMERA PARTE

MARIOLOGIA BIBLICA

De madre de un judío marginal a «Reina del cielo»



Titulo esta primera parte «Mariología bíblica». Ello responde a la convicción, que después iremos comprobando paso a paso, de que María, la madre de Jesús, fue una mujer que «hizo pensar» a la Iglesia. Sobre ella se fue elaborando un «discurso teológico» que fue y sigue siendo la base y el germen de cualquier reflexión mariológica posterior. La Iglesia apostólica no estaba interesada en transmitirnos únicamente noticias históricas sobre su figura. Parece ser que en este punto su sobriedad fue hasta excesiva. La Iglesia apostólica meditó a fondo sobre el significado de María, la madre de Jesús, tanto para comprender al mismo Jesús y el proyecto de Dios como para percibir mejor el alcance de la vocación cristiana y eclesial.

Así como en Cristología nos preguntamos por el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, de la misma manera en Mariología podemos y debemos hacernos idéntica pregunta: ¿quién fue María en la historia, quién fue María en la fe?

El recorrido que haré en esta primera parte se inicia y concluye fuera del mundo bíblico, en sentido estricto. Iniciaremos esta parte con un capítulo que se pregunta sobre la existencia de María. Lo he titulado «La madre de un judío marginal». En él trato la cuestión de la existencia histórica de María basado en autores no cristianos y en textos bíblicos considerados como más directamente históricos. Concluiré esta parte con un capítulo cuyo título puede parecer sensacionalista, pero que no lo es: «María y las diosas: el contexto religioso de Asia Menor». Es el capítulo de engarce entre la Iglesia del Nuevo Testamento y la Iglesia de los Padres. El Apocalipsis, el Protoevangelio de Santiago y el contexto religioso de las diosas nos sitúa ante los desafíos que la teología hubo posteriormente de encarar.

* * *

Entre ambos capítulos, inicial y conclusivo, están los tres capítulos fundamentales de la Mariología bíblica: María en las tres grandes introducciones cristológicas de Mateo, Lucas y Juan y, a partir de ahí, en sus Evangelios. Hacer referencia a María en una introducción

cristológica no es un dato falto de importancia. ¡Al contrario! Supone un aprecio tal de su figura por parte de los autores inspirados de los Evangelios, que se convierte en elemento clave, subordinado obviamente al misterio de Jesús.

El lector apreciará cómo utilizo en la exégesis bíblica una clave hermenéutica común en la interpretación de cada uno de los textos y contextos. No era fácil, dado que los exegetas en los que necesariamente había de inspirarme utilizan métodos diferentes. Esa clave hermenéutica consiste en aceptar los textos que hacen referencia a María como relatos que intentan transmitir un mensaje, una idea, una experiencia. Prevalece más en mí el interés literario, en orden a captar lo que el autor quiere transmitir, que el interés histórico. La pregunta por la historicidad de los relatos no quedará descartada, pero la abordaré globalmente en la tercera parte, y de forma más particular en el capítulo primero.

Intento analizar los textos que hablan de María en contextos amplios. Para ello sigo el método del análisis retórico (o análisis estructural) propuesto por Roland Meynet [1]. Este profesor manifiesta que el objetivo del análisis retórico es comprender adecuadamente los textos bíblicos; para ello es necesario delimitar los límites del texto, lo cual no siempre es fácil, dado que los libros bíblicos no contienen subdivisiones ni subtítulos. La exégesis histórico-crítica nos había acostumbrado a leer pequeñas unidades, separadas unas de otras, porque partía de la convicción de que los Evangelios son colecciones de pequeñas unidades que circulaban por las comunidades cristianas; más que un autor, el redactor habría sido un coleccionista. Sin embargo, la exégesis retórica defiende que los evangelistas fueron verdaderos autores, que supieron organizar el material que les llegaba. Más todavía: la exégesis retórica demuestra que las composiciones neotestamentarias obedecen a las reglas de la retórica no greco-latina sino hebrea.

Según Meynet, el binarismo caracteriza toda la literatura hebrea [2]. Las cosas se dicen dos veces porque la verdad no puede encerrarse en una sola afirmación. La verdad se dice poniendo en interacción dos afirmaciones complementarias, o incluso en la fricción de los realidades opuestas. Meynet llama «quiasmo retórico» al binarismo propio de la literatura hebrea. Este no era exclusivo de la literatura bíblica. Pero el quiasmo bíblico tiene como característica fundamental poner de relieve el elemento central del relato. Esa es su función. Un ejemplo prototípico de texto en quiasmo es la Carta a los Hebreos, tal como ha sido estructurada e interpretada por Albert Vanhoye [3]. La aportación mayor de la exégesis retórica se sitúa en niveles superiores: aplicada a conjuntos de perícopas que constituyen secuencias, a conjuntos de secuencias que forman secciones y, finalmente, al libro en su totalidad [4].

[1] Cf. R. MEYNET, *L'analisi retorica* (Queriniana, Brescia 1992); ID., *Un nuovo metodo per comprendere la Bibbia l'analisi retorica*, en *La Civiltà Cattolica* 145 (1994), p 121-134.

[2] El primero que estudió sistemáticamente el paralelismo bíblico y el quiasmo de la frase, que él denomina *parallelismus membrorum*, fue ROBERT LOWTH, *De sacra poesi Hebraeorum* (Oxford 1735).

Por consiguiente, cuando los lectores se encuentren con los textos estructurados en cinco o siete partes *(A-B-C-D-C'-B'-A')*, piensen que responde a esta forma de lectura e interpretación. En ella *A* se corresponde con *A'*, *B* con *B'*, y así sucesivamente, siendo, por lo tanto, el elemento central *(D)*, el más significativo.

No obstante, no prescindiremos del método histórico-crítico. Pero recomiendo a los lectores que traten ellos mismos de pasar un tiempo ante los textos estructurados según las leyes de la retórica hebrea. Traten de entenderlos, de comprenderlos. Y percibirán cómo, descubriendo su belleza estructural, sienten también cómo el mensaje llega al corazón, hecho fascinante hermosura. Es como cuando un texto llega a nosotros a través de la música o a través de la poesía, o un paisaje a través de la belleza de un cuadro.

[3] Cf. una fundamentación amplia y una explicación genética del tema del «quiasmo retórico» en R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l'Évangile de Luc (1-9,22-24)* (Du Cerf, Paris 1979).

[4] Cf. R. MEYNET, *Un nuovo metodo* .., p.128.

CAPITULO I

LA MADRE DE UN JUDIO MARGINAL

BIBLIOGRAFIA

ALCALA, M , *El evangelio copto de Tomas* (Sigueme, Salamanca 1989), BRENNER, A , *The israelite women* (Sheffield 1985), CROSSAN, J D , *The historical Jesus The life of a mediterranean jewish peasant* (Harper & Row, San Francisco, 1991), EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica II-III,* FLUSSER, D , *Maria la figura de la madre de Jesus, desde las perspectivas judia y cristiana,* en *El Olivo* 11 (1987), 5-18, MCARTHUR, H K , *The son of Mary,* en *NovT* (1973), 38-58, HORSLEY, R -HANSON, J S , *Bandits, Prophets and Messiahs Popular Movements in the time of Jesus* (Press Seabury Books, Mineapolis, Winston 1985), KLAUSNER, J , *Jesus of Nazareth His life, times and teaching* (Mcmillan, New York 1925), KRAEMER, R S , *Her share of the blessings women's religious among pagans, jews and christians in the greco-roman world* (New York-Oxford 1992), MEIER, J P , *Um judeu marginal Repensando o Jesus historico* (Imago, Rio de Janeiro 1993), ORIGENES, *Contre Celse, I* en SC 132 (Cerf, Paris 1967), SCHARBERG, J , *The illegitimacy of Jesus A feminist theological interpretation of the Infancy narratives* (Harper & Row, San Francisco 1987), SESTIERI SCHAZZOCCHIO, L , *Maria, donna, sposa e madre ebrea,* en *EphMar* 44 (1994), 45-65, STAUFFER, E , *Jesus Gestalt und Geschichte* (Franke Verlag, Bern-Munchen, 1957), STRACK-BILLBERBEECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (Munich 1924), TACITO *Historias,* libro 4 (Colección Austral 462), TOSATO, A , *Il matrimonio israelitico* (Roma 1982)

Fuera de los Evangelios no hay apenas noticias históricas sobre María, la madre de Jesús No es extraño, pues también son escasas las referencias históricas a su hijo, Jesús de Nazaret El historiador judío del siglo I Flavio Josefo y el historiador romano Tacito, también del siglo I, apenas le dedican unas líneas De su madre no hacen ni la menor mención, de todas formas, a través de las referencias a Jesús y a la situación histórica que le rodeó, podemos acercarnos a la figura histórica de su madre

Conviene comenzar por aqui por los escritos en los cuales no se encuentran intenciones apologéticas y cuyos datos históricos resultan, por eso, menos sospechosos de manipulación Sabemos que los Evangelios no son escritos neutrales desde el punto de vista de la fiabilidad histórica No tuvieron como finalidad primera relatar la historia, sino fundamentar la fe, aunque, eso sí, una fe historica Los Evangelios fueron escritos como testimonios de fe, no como pruebas históricas Por eso, el recurso a los autores no cristianos, y a quienes,

según la mentalidad del siglo I eran historiadores, puede ser un buen punto de partida de cara a la fiabilidad histórica de todo lo que posteriormente digamos sobre María.

I. EL HIJO DE MARIA, UN JUDIO MARGINAL

Si es conocida María, lo es a causa de su hijo Jesús. La notoriedad de esta mujer está estrechamente vinculada a la notoriedad de su hijo, un profeta judío del siglo I. Llama la atención, sin embargo, que no le haya sido concedida tal notoriedad a José, el padre de Jesús. La fama de Jesús y de María ha ido creciendo en la medida en que el grupo de creyentes ha ido en aumento.

Jesús de Nazaret no fue, sin embargo, para sus contemporáneos un personaje notorio, famoso. Un excelente historiador moderno dice lo siguiente: «Fue un judío marginal, que estuvo al frente de un movimiento marginal, en una provincia marginal del vasto Imperio romano» [1]. Los historiadores de aquel tiempo se interesaron más por el movimiento religioso de los cristianos que por la figura de su fundador. Y ello fue más por el deseo de ofrecer un panorama exhaustivo de los movimientos religiosos en el Imperio romano que por resaltar la importancia del movimiento cristiano. Fijemos nuestra atención en dos grandes historiadores del siglo I: el judío Flavio Josefo y el romano Tácito.

1. El testimonio de Flavio Josefo

El historiador judío Josefo [2] no se hizo famoso como historiador entre los romanos. Tampoco entre los judíos. Su gran éxito ha tenido lugar en la Iglesia, en la tradición cristiana. Los únicos autores que citan a Josefo a partir del siglo II son los Padres de la Iglesia. Gracias a ellos su obra fue transmitida al Occidente cristiano [3].

[1] JOHN P MEIER, *Um judeu marginal Repensando o Jesus histórico* (Imago, Rio de Janeiro 1993), 65

[2] Nació en el año 37 d C Era miembro de la aristocracia sacerdotal de Jerusalén El año 64 estuvo en Roma, en presencia de Nerón, para defender a algunos sacerdotes, compañeros suyos Volvió a Palestina y lideró como general una rebelión judía en Galilea Hubo de rendirse ante Vespasiano el año 67 d C y le profetizó que iba a ser emperador. Cuando ésto ocurrió (el año 69), fue liberado Fue testigo ocular de la destrucción de Jerusalén, sirviendo de intérprete a Tito En Roma vivió con Vespasiano El apelativo de Flavio, añadido a su nombre de Josefo, se debe al tiempo que convivió con los emperadores flavianos, Vespasiano y sus dos hijos sucesores, Tito y Domiciano

[3] La obra fue traducida completamente al latín, parcialmente al siriaco y al arameo, con paráfrasis como la de Hegesipo (siglo II) al latín y se hicieron adaptaciones de ella, como el epítome de Zonaras en el siglo X En el siglo XI se hizo una versión en ruso antiguo (versión eslava) En la versión eslava de la *Guerra de los judíos* 2,9,2 & 169, cuando aparece Poncio Pilatos, se introduce una interpolación cristiana en la que se condensan varios acontecimientos evangélicos La casi totalidad de los expertos reconocen su inautenticidad cf J P MEIER, *Um judeu marginal,* 65 80-81

a) *Un testigo no-cristiano*

Este interés por Flavio Josefo se debe a razones apologéticas [4]. El cristianismo necesitaba demostrar a quienes lo tachaban de mera novedad que era una religión con raíces en la Antigüedad. La obra de Josefo *Antiquitates* y el *Contra Apion* eran aducidos como pruebas [5]. La Iglesia era ahora el auténtico Israel. También el cristianismo tenía que explicar el sentido de la muerte de Jesús. Josefo narraba la caída de Jerusalén y explicaba el motivo: el pecado de Israel. De este modo, los cristianos podían clarificar el motivo de la muerte de Jesús [6]. Muchas generaciones cristianas leyeron a Josefo bajo esta perspectiva. El relato de la destrucción de Jerusalén le daba un toque final al Nuevo Testamento.

Por otra parte, Flavio Josefo transmitía datos que corroboraban al Nuevo Testamento: el censo de Cirino, gobernador de Siria, la crueldad de Herodes el Grande, la predicación de Juan el Bautista, a quien Josefo admiraba. Los textos referentes a Jesús son motivo de discusión entre los especialistas. Prácticamente nadie acepta la autenticidad del texto interpolado en *De Bello Judaico* 2, en su versión eslava. Sí se acepta —pero con crítica— el texto de *Antiquitates* libro 18, llamado *Testimonium Flavianum,* y sin reservas el texto de *Antiquitates* libro 20.

La objetividad histórica de Josefo estaba afectada por sus alianzas personales tanto con el imperialismo romano como con la aristocracia judía y también por su oportunismo. Tenemos en su obra versiones diferentes de los mismos hechos que proceden de su pluma [7].

[4] Cf MIRELLE HADAS-LEBEL, *Flavius Josèphe Le Juif de Rone* (Fayard, 1989), 261-269

[5] Cf TERTULIANO, *Apologetica,* XIX,6, ORIGENES, *Contra Celsum,* I,16, EUSEBIO DE CESAREA, *Preparatio evangelica,* VIII,7,2

[6] «Podría decirse que el atentado contra Jesús fue la causa de estas desgracias que recayeron sobre el pueblo, porque entregaron a la muerte al Cristo anunciado por los profetas» ORIGENES, *Contra Celsum,* I,47 «Este escritor (Josefo) cuenta cómo una multitud de tres millones de personas que habían llegado de toda Judea en tiempos de la fiesta de la Pascua fue encerrada en Jerusalén como en una prisión. Coincidió, en efecto que aquellos mismos días en que ellos se habían esforzado en colmar con los sufrimientos de la pasión al Salvador y Bienhechor de todos, el Cristo de Dios, ellos mismos fueron reunidos como en una prisión para recibir la muerte que les destinaba la justicia divina» EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica,* III,5

[7] Cf SHAYE COHEN, *Josephus in Galilee and Rome His Vita and development as a Historian* (Columbia Studies in the Classical Tradition 8, Leiden, Brill 1979), 51-66 Este autor demuestra que es muy difícil confiar en la objetividad histórica de Josefo, dadas las diversas versiones que ofrece de los mismos hechos. No hay que intentar armonizar las dos versiones, ni optar por una de ellas, más bien hay que hacer una lectura crítica de todas ellas, sabiendo que en su trayectoria histórica Josefo paso de ser

Su obra es «proromana, defensora de la elite judía, antirevolucionaria y ciertamente anticampesina» [8]. Josefo se oponía a cualquier movimiento popular, liderado por gente marginal. De todos modos, Josefo ofrece una cantidad de datos suficiente como para hacer una lectura crítica y coherente de su obra comparada consigo misma [9].

b) *La imagen de Jesús en la obra de Flavio Josefo*

En una de sus últimas obras «Sobre las Antigüedades de los Judíos», escrita probablemente bajo el gobierno del emperador Nerva (96-98), Josefo da un testimonio precioso sobre Jesús, que se ha dado en llamar *Testimonium Flavianum* [10]. Se ha discutido mucho sobre su autenticidad. En el estado actual de la investigación parece lo más razonable considerar este texto como fundamentalmente auténtico, pero con interpolaciones cristianas. Estas, de hecho, interrumpen la fluidez del discurso y el estilo del historiador judío, que es austero, conciso y neutral. Según la hipótesis del especialista J. P. Meier, éste sería el texto, con interpolaciones y sin interpolaciones [11].

TEXTO CON INTERPOLACIONES

«Apareció en este tiempo Jesús, un hombre sabio, *si es que de verdad puede ser llamado hombre* Pues él fue autor de hechos sorprendentes, un maestro de personas que reciben la verdad con placer Y él consiguió seguidores tanto entre muchos judíos como entre muchos de origen griego *El era el Mesías* Y cuando Pilatos, a causa de una acusacion hecha por nuestros hombres mas eminentes, lo condenó a la cruz, quienes antes lo habían amado no dejaron de quererlo *Pues él se les apareció al tercer día nuevamente vivo, exactamente como los profetas divinos habían dicho sobre él y sobre otros incontables hechos asombrosos* Y hasta hoy la tribu (φυλον) de los cristianos, que le debe este nombre, no ha desaparecido»

TEXTO SIN INTERPOLACIONES

«Apareció en este tiempo Jesus, un hombre sabio Pues él fue autor de hechos sorprendentes, un maestro de personas que reciben la verdad con placer. Y él consiguio seguidores tanto entre muchos judíos como entre muchos de origen griego Y cuando Pilatos, a causa de una acusación hecha por nuestros hombres más eminentes, lo condeno a la cruz, quienes antes lo habían amado no dejaron de quererlo Y hasta hoy la tribu (φυλον) de los cristianos, que le debe este nombre, no ha desaparecido»

un apologeta de los romanos ante los judíos a ser un apologeta de los judíos ante los romanos

[8] R HORSLEY-J S HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs Popular Movements in the time of Jesus* (Press Seabury Books, Mineápolis, Winston 1985), XIX-XX

[9] Cf J D CROSSAN, *The historical Jesus The Life of a mediterranean jewish peasant* (Harper, San Francisco, 1991), 99-100

[10] *Antiquitates*, 18 3 3 & 63-64

[11] Cf el análisis detallado, exhaustivo y crítico sobre el texto, confrontado con las opiniones de muchos otros autores, en J P MEIER, o c , 66-77 80-94

Si prescindimos de las interpolaciones, emerge la figura de un Jesús hombre sabio, que manifiesta su sabiduría en los hechos sorprendentes que realiza y en su capacidad de magisterio. Esta doble manifestación de sabiduría le granjea muchos seguidores judíos y griegos. Parece ser que por este motivo lo acusan hombres eminentes del pueblo judío ante Pilato. Este lo condena a la muerte de cruz. Y, sin embargo, los seguidores de Jesús le permanecieron fieles; tanto es así, que esa tribu sorprendentemente continúa. En este mismo libro 18, Flavio Josefo habla de Juan el Bautista [12].; pero no tiene nada que ver con Jesús, de quien Josefo habla primero, lo cual sería impensable si se tratara de un escrito cristiano.

c) *Datos sobre la familia de Jesús*

Otro texto referido a Jesús y a su familia se encuentra en el libro 20 de *Antiquitates Judaicae* [13]. Este texto narra la muerte del hermano de Jesús llamado Santiago. Muerto el procurador Festo, y mientras su sucesor Albino se encaminaba hacia Palestina, el sumo sacerdote Ananías convocó el Sanedrín sin el consentimiento del procurador y condenó a muerte a algunos enemigos suyos, entre ellos a Santiago:

> «Siendo Ananías un tipo de persona así (saduceo sin alma), pensando que era el momento propicio, dado que Festo había muerto y Albino estaba todavía en camino, convocó el Sanedrín de los jueces y puso delante de él al hermano de Jesús, que es llamado el Cristo (τόν ἀδελφον Iησοῦ), de nombre Santiago; y algunos otros. Los acusó de haber transgredido la ley y los entregó para que fueran apedreados».

El nombre de Santiago (Jacobo, Jacob) era muy común. Josefo hace referencia a no pocos que tienen este nombre. Para especificar de quién se trataba, Josefo no aduce el nombre de su padre. Lo identifica por referencia a su hermano más conocido, Jesús, el llamado Mesías. De este Santiago se habla varias veces en el Nuevo Testamento y es determinado como «el hermano del Señor» (Gál 1,19; 1 Cor 9,5). También Hegesipo, historiador de la Iglesia del siglo II, judío convertido, habla de «Santiago, el hermano del Señor» [14]. Con todo, Josefo y Hegesipo difieren en el relato de la muerte de Santia-

[12] Cf *Antiquitates*, 18,5,2 & 116-119

[13] Cf *Antiquitates Judaicae*, 20,9,1 & 200 Está atestiguado en su version principal que es la griega De la autenticidad de este texto no duda casi nadie· cf J P MEIER, o c , 65-67 80

[14] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica*, 2,23 4

go Según Josefo, Santiago fue apedreado hasta morir por orden de Ananías antes de estallar la guerra de los judíos (comienzos del año 62) Según Hegesipo, el martirio aconteció poco después del cerco de Vespasiano a Jerusalén (año 70) y fue perpetrado por escribas y fariseos que arrojaron a Santiago desde las almenas del templo de Jerusalén y después lo apedrearon, siendo detenidos por un sacerdote Finalmente un lavandero lo remató a palos [15].

He aquí, pues, el testimonio de Flavio Josefo, un judío que escribió en los años 93-94. Nos dice que bajo el gobierno de Poncio Pilatos —entre el 26 y 36— surgió en el escenario religioso de Palestina un hombre llamado Jesús, hombre sabio en hechos y palabras, que se atrajo muchos seguidores Quizá por ello los líderes judíos lo acusaron ante Pilato. Este lo condenó a muerte de cruz A pesar de una muerte tan indigna sus seguidores mantuvieron su fidelidad a él y aún en tiempos de Josefo continuaban su existencia Sus seguidores se denominan «cristianos», porque Jesús era llamado «el Cristo» Un hermano suyo, Santiago, murió apedreado por orden del sumo sacerdote.

2. El testimonio de Tácito

Público Cornelio Tácito fue senador, cónsul, gobernador de la provincia de Asia —el tercio occidental del Asia Menor—, orador e historiador. Vivió aproximadamente entre los años 56/57 al 118 d C Le debemos noticias sobre la situación de Palestina en tiempos de Jesús En su libro *Historias* describe los primeros sesenta años de convivencia entre romanos y judíos [16]. Narra la muerte de Herodes —el año 4 a C.— y la división de su reino en tres partes para cada uno de sus hijos [17]. De este tiempo dice Tácito que «vivieron con quietud bajo el imperio de Tiberio César» [18]

Donde Tácito habla de Jesús y sus discípulos es en su obra *Los Anales,* libro XV. Narra allí las excentricidades y maldades de Nerón, el incendio de Roma En ese contexto dice.

[15] EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica,* 2,23,3,19

[16] En el libro IV cf TACITO, *Historias* libro IV, Coleccion Austral 462, 234-237

[17] Cf TACITO, *Historias* 5,9 Estos tres hijos fueron Herodes Arquelao (etnarca de Idumea, Judea y Samaria desde el 4 a C hasta el 6 d C , despues fue exiliado a Galia y sus territorios fueron confiados a un prefecto romano), Herodes Antipas (tetrarca de Galilea y Perea desde el 4 a C hasta el 39 d C, fue tambien desterrado a las Galias y sus territorios fueron entregados a su nieto Herodes Agripa I) y Herodes Felipe (tetrarca de los territorios del norte y nordeste del mar de Galilea desde el 4 a C hasta el 33 o 34 d C)

[18] TACITO, *Historias* libro 4, Coleccion Austral 462, 235

«Y así, Neron, para divertir esta voz y descargarse (que el incendio habia sido voluntario), dio por culpables de el y comenzó a castigar con exquisitos géneros de tormentos *(Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit)* a aquellos a quienes el pueblo llamaba cristianos, un grupo odiado por sus crímenes abominables *(flagitia)* Su nombre se deriva de Cristo *(Christus),* el cual durante el imperio de Tiberio habia sido ajusticiado *(supplicio adfectus)* por orden de Poncio Pilato, procurador de la Judea, y aunque por entonces se reprimió algún tanto aquella perniciosa superstición, tornaba otra vez a reverdecer, no solamente en Judea, origen de este mal, sino tambien en Roma, donde llegan y se celebran todas las cosas atroces y vergonzosas que hay en las demás partes Fueron, pues, castigados al principio los que profesaban públicamente esta religión y despues, por indicios de aquellos, una multitud infinita, no tanto por el delito del incendio que se les imputaba como por haberles convencido de general aborrecimiento a la humana generación Añadióse a la justicia que se hizo de éstos la burla y escarnio con que se les daba la muerte Vestian a unos de pellejos de fieras, para que de esta manera los despedazasen los perros, ponian a otros en cruces *(crucibus adfixi),* echaban a otros sobre grandes rimeros de leña y, al acabar el dia, les prendian fuego para que ardiendo con ellos sirviera de luz en las tinieblas de la noche Y así, aunque culpables estos y merecedores del ultimo suplicio, movían con todo eso a compasión y lástima grande, como personas a quien se quitaba tan miserablemente la vida, no por provecho público, sino para satisfacer la crueldad de uno solo» [19]

Este texto se encuentra en todos los manuscritos de los Anales Tiene un claro tono anticristiano. Los cristianos son despreciados por sus vicios abominables. Este movimiento es considerado como una peligrosa superstición moral Los cristianos son para Tácito un elemento más de la decadencia de Roma ¿Cómo iba a ser bueno un movimiento que procede de un hombre ajusticiado por Poncio Pilato (26-36 d.C.) y además en la lejana Judea? En tiempos de Tiberio este movimiento hubo de ser reprimido, y así se hizo con la ejecución de su fundador, Cristo, bajo Poncio Pilato. El movimiento, sin embargo, reverdeció después y Tácito constata su persistencia.

3. Las fuentes rabínicas y su testimonio

La literatura rabínica está recogida en varias fuentes· la *Mishna* (colección de tradiciones orales de los rabinos), el *Talmud* de Palestina o Jerusalén, el *Talmud* de Babilonia (que contiene la *Mishna* con nuevos comentarios sobre ella, llamados *Guemará),* la *Tosefta*

[19] TACITO, *Los Anales* Libro XV, Coleccion Austral 1085, 184-185

(tradiciones rabínicas anteriores no incluidas en la *Mishna* o escritas posteriormente), los *Targums* (traducciones y perífrasis arameas de las Escrituras hebreas), los *Midrashim* (comentarios rabínicos a las Escrituras).

La fuente más antigua de todas es la *Mishna,* que procede de finales del siglo II y comienzos del III. Esto nos previene ya respecto a la posibilidad de encontrar en las fuentes rabínicas informaciones históricas sobre Jesús, o sobre María, independientes de las fuentes cristianas o de Josefo o Tácito. En el *Talmud* no se habla de ningún maestro talmúdico contemporáneo de Jesús o que haya vivido en el siglo primero y que mencione a Jesús por su nombre. Son los rabinos del siglo II quienes hablan de Jesús, pero más en reacción al Jesús predicado por los cristianos que en referencia al Jesús histórico.

a) *Jesús, ben Pantera*

Una de las referencias a María y a Jesús en la literatura rabínica es aquella que se refiere a una persona llamada «Ben Pandera» o «Ben Pantera». Se trata de la historia de una joven judía que mantuvo relaciones ilícitas con un soldado romano llamado Pantera. Su hijo era llamado «Ben Pantera». Nos cuenta esta historia Orígenes en su obra *Contra Celsum* [20], escrita el año 248; él la había leído en la obra de un polemista pagano, Celso, titulada *Alêthês lógos* y escrita en torno al año 178. Allí se cuenta esta historia, pero referida a María, la madre de Jesús. Añade que su marido, que era carpintero y al cual había sido prometida, la repudió por adulterio. Abandonada, sin recursos y sin casa, ella dio a luz en secreto. Después Jesús pasó un tiempo en Egipto, donde trabajó como obrero y mago, reivindicando para sí el título de dios.

Según esto podemos suponer que a mediados del siglo II corría esta historia entre judíos de la diáspora. Sin embargo, parece ser que no era conocida por Justino, apologeta y mártir, en su diálogo con el judío Trifón, obra escrita en torno al 150. No es lógico pensar que desde Palestina hubiera llegado a los judíos de la diáspora una tradición secreta sobre la ilegitimidad de Jesús. El relato de Celso refleja algunas características propias del evangelio de Mateo: la angustia de José, la huida a Egipto, la historia de los magos y la conexión de Jesús con la magia. El relato de Celso nos indica que a mediados del siglo II algunos judíos de la diáspora conocieron las afirmaciones de

[20] Cf ORIGENES, *Contra Celsum* 1,32, ed. Marcel Borret, *Origène, Contre Celse,* t.1, SC 132 (Cerf, Paris 1967), 162-163.

Mt 1,18-25 e intentaron refutarlas por medio de una parodia. Su origen en la diáspora, y no en Palestina, hace improbable que tengamos en este texto de Celso un fragmento de información histórica. Por lo cual existe la posibilidad «de que fuera una parodia judía polémica del relato cristiano de la concepción virginal, tal como es presentada en el evangelio de Mateo» [21].

Según algunos autores, la historia de Jesús «ben Panthera» se encuentra registrada o aludida en algunos escritos rabínicos del siglo II: *Mishna Yebamoth* 4,13; *Sabbath* 104b; *Sanhedrin* 67a; *Peshita Rabbathi* 100b; *Tosefta Hullin* 2,24, etc. [22].

Sobre el tema del origen de Jesús, la *Mishna Yebamoth* (o Las cuñadas) presenta la declaración de Rabí Simeón ben Azay, que dice: «Encontré en Jerusalén un rollo genealógico, donde estaba escrito "fulano es tal, bastardo, de la mujer de un hombre"» [23]. En esta frase tanto Klausner como Stauffer ven una referencia a la tradición judía sobre el nacimiento ilegítimo de Jesús. Sin embargo, el contexto indica que se trata de la exposición de diversas opiniones que responden a la pregunta de ¿quién es bastardo? El rabí Aquiba responde que «el hijo de unión prohibida». Rabí Simeón ben Azay expone la suya. No hay referencia inmediata o directa a Jesús.

b) *Jesús, mago seductor*

En el talmud babilónico *Sanhedrin* 43a se habla de un tal Yeshu, mago que engañó y desencaminó a Israel, que fue ejecutado por apedreamiento la víspera de la Pascua judía. Un mensajero estuvo buscando defensores durante cuarenta días para poder librarlo, pero no lo consiguió.

En el talmud babilónico *'Aboda Zara* 16b-17a se cuenta que Eliezer ben Hircano oyó hablar de una predicación de Jesús según la cual él había dicho que el dinero de una prostituta debía ser emplea-

[21] J. P. MEIER, *Um judeu marginal, Repensando o Jesus histórico,* 223.

[22] Klausner cita varias baraitas (doctrinas rabínicas antiguas no incluidas en la *Mishna*) de Rabí Eliezer ben Hircano y de Rabí Ismael (finales del siglo I y comienzos del II). Cf J KLAUSNER, *Jesus of Nazareth His life, times and teaching* (Mcmillan, New York 1925) Ethelbert Stauffer escribió· «En un registro genealógico del año 70 aparece Jesús como «bastardo de una mujer casada» (Jebamoth 4,13)... Los rabinos posteriores (al evangelista Mateo) llaman a Jesús, sin más, el hijo de la adúltera, el hijo de la prostituta (Sabbath 104b, Sanh 67a, Pes Rabbathi 100b). Ellos conocen bien el nombre del «padre desconocido»: Panthera Ya en los antiguos textos rabínicos escuchamos hablar de Jesus ben Panthera (Tosefta Hullin 2,24, etc.)»: ETHELBERT STAUFFER, *Jesus Gestalt und Geschichte* (Franke Verlag, Bern-München, 1957), 23.

[23] *La Mishna, Las cuñadas (Yebamoth)* 4,13 (ed. preparada por Carlos del Valle) (Ed Nacional, Madrid 1981), 442.

do en comprar una letrina para el sumo sacerdote Según Joaquim Jeremias, la versión más antigua de este hecho se encuentra en la *Tosefta Hullin* 2,24, allí sólo se dice que Jacob de Kefar-Sikhnin profirió en nombre de Jesús «ben Pantera» palabras blasfemas Parece que el talmud babilónico, para satisfacer la curiosidad, inventó el diálogo [24] En todo caso, se trata de una invención polémica para hacer parecer ridículo a Jesús

Diversos documentos rabínicos refieren que Jesus estuvo en Egipto y aprendió allí la brujería y ejerció como jornalero [25]

II MARIA Y LA FAMILIA DE JESUS

1 **Los nombres familiares**

a) *«Se llamaba María»*

La madre de Jesús se llamaba «María» Era un nombre típicamente hebreo Miryam Ella tenía el mismo nombre que un gran personaje del Antiguo Testamento, la hermana de Moisés y Aarón [26] Aquella que vigilo al niño cuando fue arrojado al Nilo y negoció con la hija del Faraón la forma de criarlo (cf Ex 2,4-9) Tras el paso del mar, ella estaba en cabeza del canto y danza de agradecimiento Era llamada «María la profetisa» (Ex 15,20) Murió en Cadés y allí fue enterrada (Num 20,1) Solo una vez, y en un contexto muy poco claro, aparece otra mujer con el mismo nombre de María en el Antiguo Testamento [27] En el Nuevo Testamento el nombre de María resulta más común

En el contexto de la Palestina del siglo I, nombres como María, Jesús, José tenían una intencionalidad reaccionaria fuerte Como

[24] J JEREMIAS, *Les paroles inconnues de Jesus* (Cerf, Lectio Divina, 62, Paris 1970)

[25] Cf la tradicion de Josue-ben=Peragchja, bSanh 107b, la tradicion de Ben Stada, bShab 104b cf los textos en STRACK-BILLBERBEECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (Munchen 1924), 84s Celso expresa la idea de que Jesus trabajo siendo adulto como jornalero en Egipto Celso sabe tambien que de niño Jesus huyo a Egipto Probablemente esta doble estancia en Egipto es afirmada porque el aprendizaje de la brujeria solo era posible siendo adulto Ulrich Luz se pregunta «¿De donde procede la noticia de que Jesus trabajo de jornalero? Se entreve aqui una informacion que no se puede entender ni como prolongacion de tradiciones de Mt ni como polemica antricristiana» U LUZ, *El Evangelio segun San Mateo Mt 1 7* I (Sigueme, Salamanca 1993), 177, nota 20

[26] Amram y su mujer Yokebed, hija de Levi nacida en Egipto, tuvieron tres hijos Aaron, Moises y Maria, su hermana Num 26,59, 1 Par 5,29 Cf LE DEAUT, R , *Myriam soeur de Moise et Marie mere du Messie* en *Biblica* 5 (964), 198-219

[27] «Hijos de Ezra Yeter, Mered, Efer y Yalon Ella concibio a Maria y Yishaj, padre de Estemon» (1 Cron 4,17)

puede verse, en la mayor parte del Antiguo Testamento los israelitas no recibían los nombres de los grandes patriarcas mencionados en el Génesis y en el Exodo Pero sí empezaron a llamarse así despues del destierro, a partir de la rebelión de los macabeos contra Antíoco IV Epífanes, que reinó desde 175 al 164/163 a C Recibir un nombre patriarcal o matriarcal significaba identificarse como auténtico judío en medio de una sociedad cada vez más helenizada a causa de la reforma de Antíoco «Muchos judíos de Palestina —especialmente en las pequeñas ciudades y áreas rurales— reaccionaron a la persecución seléucida con un resurgimiento del sentimiento religioso nacional Es posible que por ese tiempo se hubiera hecho cada vez más común la costumbre de dar a los hijos los nombres de los grandes héroes del pasado Esta costumbre debió afectar sensiblemente a los galileos, entre quienes el judaísmo tuvo que vivir durante siglos junto a una fuerte influencia pagana Solamente después de las victorias de los macabeos pudo afirmarse una presencia judía vigorosa en la Galilea de los gentiles Por eso, es muy probable que el hecho de que toda la familia de Jesus tuviera nombres «patriarcales» y «matriarcales» indique su participación en ese renacimiento de la identidad nacional y religioso-judía, una identidad que pretendía definirse volviendo al pasado idealizado de los patriarcas» [28] Maria llevaba el signo de su predecesora, la hermana de Moises y Aarón, la profetisa y cantora del Exodo

En el nombre de María y en su etimologia descubría Martín Lutero la triste situación del pueblo Bellamente lo describe así

> «El evangelista llama a la virgen "Maria" —en hebreo *Mariam*—, que para nosotros tiene la misma significacion que "mar amargo" No se de donde recibio ella este nombre Habia entre los judios la costumbre de poner a sus hijos el nombre de acuerdo con las circunstancias de los tiempos en que vivian En el tiempo en que Jesus nacio habia una gran amargura entre los judios, pueblo pobre y totalmente oprimido, tanto desde el punto de vista religioso como politico Por eso, el pueblo se encontraba apenado y amargado En este contexto menciona Lucas el nombre de la Virgen, como si quisiera decir "La situacion de entonces era de tal amargura que ella hubo de llamarse con el nombre de todos los apenados"» [29]

[28] J MEIER, *Um judeu marginal Repensando o Jesus historico* (Imago, Rio de Janeiro 1993), 207-208

[29] MARTIN LUTERO, *Predigt vom Tage Maria Verkundigung* 23 Marz 1521 LW 9, 627 «Su padre Joaquin la llamaria Miriam, es decir «tristitia», «turbatio eorum», al contemplar la pesima situacion de aquella tierra a causa del gobierno arbitrario de Herodes Diria su nombre es Maria, Tristeza» MARTIN LUTERO, *Tischrede Erganzungen* n 7151 LW 48, 69

b) *Le pondrás por nombre «Jesús»*

Jesús era un nombre abreviado, como, por ejemplo, Javi lo es de Javier. Jesús procede originariamente del nombre hebreo *Yēšû*, que era una abreviación de un nombre anterior y más correcto *Yēhôšûa*ᶜ. Y este nombre *Yesûa*ᶜ es la forma abreviada del nombre del gran héroe bíblico Josué *Yeshôsûa*ᶜ [30]. Jesús fue un nombre popular entre los judíos hasta comienzos del siglo II después de Cristo [31], en que restauraron el nombre primitivo de Josué para alejarse de la veneración cristiana hacia el nombre de Jesús. De hecho, no pocos rabinos se llamaron Josué. No bastaba, pues, decir «Jesús» para reconocer al hijo de María. El adjetivo «Cristo» servía para distinguirlo de tantos otros. *Yēhôšûa*ᶜ era la forma abreviada de una frase: Yahweh ayuda, o que Yahweh ayude. Pero la interpretación popular era otra: Dios salva, o que Dios salve. Esta es la que aparece en las palabras del ángel a José: «Lo llamarás Jesús porque salvará al pueblo de sus pecados» [32].

Como María, como José, también el hijo de María recibe un nombre patriarcal. Un nombre de contraste con la helenización ambiental, que tiene que ver con el deseo de restaurar el verdadero pueblo de Dios, de entrar en la Tierra. Josué/Jesús recibe la misión de restaurar a todo Israel. Al final del Evangelio, Mateo nos dice cómo lo realizó: «derramará su sangre por el perdón de los pecados» (Mt 26,28).

2. **Jesús, ¿hijo ilegítimo?**

La teóloga feminista Jane Scharberg defiende que Mateo y Lucas conocían una tradición sobre la concepción ilegítima de Jesús, causada probablemente por estupro. No obstante, para mantener la fama de Jesús y por su mentalidad androcéntrica, ocultaron y camuflaron esa tradición con la máscara de la concepción virginal: «la doctrina de la concepción virginal es una distorsión y una máscara... detrás de la cual se encuentra la tradición de la ilegitimidad» [33]. Pero veamos

[30] El nombre completo aparece en Dt 3,21 y Jue 2,7

[31] Flavio Josefo menciona cerca de veinte personas que se llamaban Josué, Jesua o Jesús· cf MARTIN HENGEL, *Between Jesus and Paul* (SCMA, London 1983), 187, n 79

[32] Filón decía que el nombre «Jesús significa "salvacion del Señor"» *De mutatione nominum*, 21 & 121

[33] Cf JANE SCHARBERG, *The illegitimacy of Jesus A feminist theological interpretation of the Infancy narratives* (Harper & Row, San Francisco 1987), 197 cf 164-165

cómo teóloga precipita esta sus conclusiones a partir de datos insuficientemente discernidos.

a) *El logion 105 del Evangelio de Tomás*

El logion 105 del *Evangelio de Tomás* en copto, juntamente con textos como Mc 6,3 y Jn 8,41, son para Jane Scharberg la gran prueba de la ilegitimidad de Jesús (María y un padre desconocido). Ella supone que el Evangelio de Tomás contiene frases anteriores a los evangelios canónicos. El logion 105 dice: «Aquel que conoce al padre y la madre ¿será llamado hijo de prostituta?». Dudan los autores de cómo entender este logion. Baggatti lo entiende como interrogación. Otros como referencia a la misteriosa concepción de Jesús, dado que la madre soltera era considerada como una prostituta y a su hijo se le insultaba de esta manera. Pero también podría expresar la hostilidad de los círculos gnósticos al matrimonio, círculos en los cuales surgió este evangelio: la unión conyugal era considerada como una mancha y degeneración del primer plan divino. El andrógino no necesitaba matrimonio. Esta visión parece reflejarse claramente en este dicho de Jesús, que se leería así: «Quien conozca a su padre y a su madre, será llamado hijo de prostituta» [34].

Por consiguiente, el logion 105 parece que no se refiere al origen histórico de Jesús. Por otra parte, según los especialistas, es muy improbable que contenga un dicho de Jesús anterior a los evangelios. Pasemos ahora a analizar los dos textos que ratificarían, según Scharberg, esta tradición de ilegitimidad: Mc 6,3 y Jn 8,41.

b) *«Hijo de María* (ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας)*» (Mc 6,3)*

Según Mc 6,3, los paisanos de Jesús, incrédulos ante lo que dice y hace, se preguntan: «¿No es éste el hijo de María?». Esta expresión contendría, según algunos autores, la negación de la legitimidad de Jesús, pues no es llamado «hijo de su padre». El texto original no es incontrovertido. Es cierto que la mayoría de los manuscritos griegos ofrecen esta lectura; pero algunos otros [35] presentan otra lectura: «¿No es éste el hijo del carpintero (ὁ τοῦ τέκτονος υἱὸς) (y de María)?». Por esto algunos prefieren esta lectura. Es probable, con todo, que esta expresión sea una acomodación de Mc a los otros evange-

[34] Cf M ALCALA, *El evangelio copto de Tomás* (Sígueme, Salamanca 1989), 102.

[35] p^{45}, familia 13, minúsculas 33, 472, 543, 565, 579, 700, los manuscritos en latín antiguo a, b, c, e, i, r2, δ, *aureus*, muchos manuscritos de la Vulgata, tres manuscritos del copto *bohairic* o etíope e implícitamente Orígenes en el *Contra Celsum* 6,36.

lios. Es una tendencia que se da en otras partes: modificar a Mc o corregirlo para adaptarlo a Mt y Lc. El tono despreciativo de las observaciones de los habitantes de Nazaret indujo a Mt y Lc, cada uno por su parte, a modificar la expresión «el carpintero, el hijo de María», por la de «el hijo del carpintero» o «el hijo de José».

Llamar a un hombre «hijo de su madre» no era la forma usual de indicar su ilegitimidad, o la viudez de la madre, tanto en el Antiguo Testamento como en tiempo de Jesús. Esta forma de hablar aparece únicamente en escritos samaritanos, mandeos y rabínicos posteriores, tal como demuestra Harvey K. McArthur [36]. En el Antiguo Testamento se da el caso de Sarvia, hermana de David (1 Par 2,16) y madre de Joab, Abisay y Asahel, comandantes de las fuerzas de David. Estos tres son siempre identificados en la Biblia como los «hijos de Sarvia», su madre, y nunca por el nombre de su padre (1 Sam 26,6; 2 Sam 2,13; hasta un total de 24 veces, en 1-2 Sam, 1 Re y 1 Par). ¿Razones? Tal vez porque Sarvia era hermana de David y de Abigail e hija de Jesé; tal vez porque su padre había muerto; o tal vez porque el marido de Sarvia hubiese tenido más hijos de otro matrimonio y ésta fuera la forma de identificar a estos tres, lo cual podría referirse al caso de María y José. En todo caso, estos textos bíblicos no quieren hacer referencia al caso de que estos tres hijos fueran todos ellos ilegítimos.

La interpretación menos artificiosa de Mc 6,3 sería que sus paisanos quedan extrañados ante la novedad de Jesús, y por eso se hacen preguntas sobre un incomprensible presente ante un pasado en el que no había ningún dato extraordinario. Decir que Jesús es el carpintero, que conocen a sus hermanos y hermanas, que es el hijo de María, no tiene nada de irreverente. Se trata de datos comunes. Hijo de María, tal vez haga referencia a la viudez de María.

c) *«Nosotros no hemos nacido de fornicación» (Jn 8,41)*

Otro texto sobre la posible ilegitimidad de Jesús lo encontramos en Jn 8,41. Los judíos afirman que ellos son los hijos legítimos (espirituales) de Abraham y, por consiguiente, son personas libres y no esclavos; que son hijos de Dios. Jesús, sin embargo, les rebate diciendo que, aunque sean de la descendencia material de Abraham, ellos no son hijos espirituales de Dios porque actúan contra la voluntad de su Padre. Más todavía: Jesús les dice que imitan a otro padre, que no es Abraham, porque no realizan las obras de Abraham; tienen proyectos homicidas, y ésos pertenecen al diablo. La autodefensa de

[36] HARVEY K. MCARTHUR, *The son of Mary*, en *NovT* 45 (1973): cf. 38-58.

los judíos les lleva a decir: «Nosotros no hemos nacido de fornicación; tenemos un padre, que es Dios» (Jn 8,41). Quien ataca es Jesús. Los judíos se defienden. Jesús no cuestiona la legitimidad física de los judíos, sino su legitimidad espiritual. Estos defienden su legitimidad espiritual. Cuando atacan los judíos a Jesús, dicen de él que es un samaritano, un heterodoxo o cismático.

Por lo tanto, parece ser que sobre textos anteriores se proyectan cuestiones posteriores surgidas en ámbitos judíos hostiles al cristianismo sobre la concepción ilegítima de Jesús.

3. Madre ¿de un carpintero o de un campesino?

Tal vez Jesús y toda su familia se dedicaban, en tiempo parcial al cultivo de la tierra. A través de Eusebio [37], Hegesipo (siglo II) cuenta lo siguiente: el emperador Domiciano, sospechando que alguno de los nietos de Judas, uno de los hermanos de Jesús, pudiera alegar que era descendiente del rey David, les hizo un interrogatorio. Ellos le respondieron que todo lo que tenían se reducía a una pequeña extensión de tierra, que labraban con sus propias manos. Tal vez con esto se nos transmita alguna memoria auténtica de la condición campesina de la familia de Jesús. Es interesante observar cómo cristianos palestinos (como probablemente Hegesipo) presentaban a los descendientes de la familia de Jesús no como carpinteros o artesanos, sino como labradores [38]. Esto podría explicar por qué no pocas parábolas se inspiran en el vocabulario de la agricultura y no de la carpintería.

María y Jesús vivían en una sociedad agraria. Tal vez dedicara parte de su tiempo al trabajo agrícola. La identificación de Jesús con un carpintero se basa en medio versículo (Mc 6,3a). Ni Mateo, ni Lucas identifican a Jesús como un carpintero. Esta profesión nunca es mencionada en las predicaciones de Jesús ni en otros puntos del Nuevo Testamento.

La antigua palabra τὲκτων englobaba no sólo las funciones del carpintero de hoy, sino también las del albañil, las del picapedrero, las del herrero. En tiempos de Jesús los habitantes de Nazaret no tenían condiciones para construir casas enteras de madera, o de proveerlas con piso de madera. Jesús habría trabajado además de en puertas, escuadras, cerraduras de madera, rótulos, ventanas, también en piezas de mobiliario, como camas, mesas, bancos y candeleros,

[37] *Historia ecclesiastica* 3.20.1-3.

[38] Cf. J. D. CROSSAN, *The historical Jesus. The life of a mediterranean jewish peasant* (Harper, San Francisco 1991), 124-136.

así como baúles, armarios y arcas. Justino mártir dice que Jesús fabricaba arados [39]. Muchas herramientas se construían entonces con madera. Dentro de aquel contexto, ser τὲκτων implicaba, por tanto bastante habilidad técnica y una buena dosis de fuerza muscular.

Puede decirse, que en un principado sin importancia y dependiente como Galilea, los verdaderamente ricos eran poquísimos: tal vez Herodes Antipas, sus poderosos dignatarios de corte, los propietarios de grandes propiedades, los mercaderes y algunos supervisores de impuestos y tributos. Sin embargo, eran muchas las personas que formaban un grupo medio que incluía a comerciantes y artesanos, así como a los labradores independientes. Los pequeños labradores llevaban una vida bastante precaria e insegura, porque dependían del clima, de los precios del mercado, de las guerras y de los tributos. En una escala inferior estaban los siervos contratados, los artesanos ambulantes y los labradores sin tierra, propia, forzados a veces al banditismo. En el nivel más bajo estaban los esclavos.

El reinado de Herodes Antipas en Galilea (4 a.C. —39 d.C) fue relativamente próspero y pacífico. Era más moderado que su padre y gobernador hábil. Esa situación de relativa paz de la sociedad le permitió a Jesús emprender su misión itinerante durante varios años en Galilea y fuera de ella.

Algunos autores [40] piensan que tanto José como Jesús eran maestros de obras que viajaban mucho y trabajaban ocasionalmente en ciudades como Séforis y Jerusalén. Gozarían de una relativa prosperidad. Pero no hay datos neotestamentarios adecuados para defender esa hipótesis.

4. El núcleo familiar de Jesús

Lo que significaban las palabras «familia» e «individuo» en tiempos de Jesús y lo que significa hoy es distinto. El individuo no era una persona aislada, autónoma, sino parte de una unidad mayor y más amplia. La familia daba seguridad comunitaria, identidad social. Al cortar Jesús estos lazos entraba en un nuevo contexto de identidad, en un nuevo papel social.

En una aldea como Nazaret, habría muchas personas emparentadas entre sí. José no aparece al comienzo del ministerio. El silencio sobre José es significativo. No tendría nada de extraño que al tener

[39] *Diálogo con Trifón* 88.

[40] Cf. W. F. Albright-C. S. Mann, *Matthew* (Doubleday, Garden City 1971), 21-22, 172-173; C. S. Mann, *Mark* (Doubleday, Garden City 1986), 289; R. A. Batey, *Is not this the Carpenter?*, en NTS 30 (1984), 249-258; G. W. Buchanan, *Jesus and the upper Class*, en *NovT* 7 (1964-1965), 195-209.

Jesús unos 30 años, José hubiese muerto. De hecho, el cuarto Evangelio no lo presenta en las bodas de Caná, ni posteriormente junto a la cruz, donde Jesús confía a su madre al discípulo amado, lo cual sería un contrasentido si hubiera vivido José. María vivió durante todo el ministerio de Jesús. Cuando tuvo a Jesús probablemente tenía unos 14 años, y unos 48 ó 50 cuando Jesús murió.

a) *Hermanos y hermanas de Jesús*

La doctrina de la Iglesia católica de Occidente según la cual los presuntos hermanos/as de Jesús eran primos comenzó a defenderse inicialmente por Jerónimo en su tratado *Contra Elvidio* hacia el año 383 [41]. En Oriente se decía que los llamados hermanos/as eran fruto de un matrimonio anterior de José.

Si la investigación histórica sobre Jesús y María es difícil, cuánto más no lo será sobre sus parientes. De José se dice en Mt 1,25 que no tuvo relaciones sexuales («no la conoció») con María «*hasta que* (ἕως οὗ) ella dio a luz un hijo». La conjunción *hasta que* en griego no implica discontinuidad a partir de ese momento, o alteración de lo que se ha realizado hasta entonces. Un ejemplo de ello es el famoso salmo 110: «Dijo el Señor a mi Señor: siéntate a mi derecha *hasta que* ponga a tus enemigos debajo de tus pies». No significa que después de ser sojuzgados los enemigos él dejará de estar sentado a la derecha. Según esto, no es obligado entender la frase como si necesariamente, después del nacimiento de Jesús, José y María hubieran de tener relaciones.

Pero si Mt 1,25 nos dice que José no tuvo relaciones con María hasta que ella dio a luz un hijo, nos dice también en Mt 13,55 que la madre de Jesús se llamaba María y sus hermanos eran Santiago, José, Simón y Judas. Uniendo estos dos textos se tiene la impresión natural de que, tras el nacimiento de Jesús, María y José tuvieron otros hijos. Esta impresión se refuerza cuando examinamos cómo Mt 13,55 revisa la versión de Mc 6,3 («¿No es éste el carpintero, hijo de María, hermano de Santiago, José, Judas y Simón? ¿Y no viven aquí entre nosotros sus hermanas?»). Marcos no menciona a José; sólo a María como madre de Jesús y a los cuatro y a las otras como hermanos y hermanas de Jesús. Sin embargo, en Mateo el orden es diferente. Quien es carpintero es José, el padre de Jesús. A él se refiere la pregunta: «¿No es éste el hijo del carpintero?» (Mt 13,55). Después habla de la madre y de los cuatro hermanos como formando un grupo aparte de José. Mateo continúa: «¿No viven entre nosotros sus

[41] Los reformadores protestantes no dudaron nunca de esta tradición eclesial.

hermanas?» (13,56). Mateo sitúa pues a los hermanos de Jesús junto a su madre biológica, no junto a su padre legal. La madre y los hermanos de Jesús son mencionados en otro lugar: Mt 12,46-50. Da la impresión de que forman un grupo caracterizado por los lazos de la sangre.

b) *Primos y primas de Jesús*

Epifanio, obispo de Salamina, en Chipre (315-402/3), defiende en su obra el *Panarion* que los hermanos de Jesús son hijos de un matrimonio anterior de José. Los llamados hermanos y hermanas serían «medio hermanos»: sí de padre, no de madre. Pero a ésos no se les llama, ni siquiera hoy, primos.

El primer Padre de la Iglesia que defendió que los hermanos de Jesús eran primos y que tanto José como María fueron perpetuamente vírgenes, fue Jerónimo. La idea de un José siempre virgen era una novedad en el siglo IV. El argumento filológico de Jerónimo es que la palabra griega *adelphos* significa primo en los textos del evangelio que hablan sobre los hermanos de Jesús. El argumento más fuerte de Jerónimo es que la palabra hebrea *'âh* (hermano) en diversos pasajes del Antiguo Testamento no significa hermano de sangre, sino primo o sobrino (Gén 29,12; 24,48), no obstante, es traducido por los LXX con el término *adelphos*. El número de textos del Antiguo Testamento en que *'âh* significa primo es muy pequeño. No es cierto que *adelphos* sea usado regularmente en el Antiguo Testamento en griego para significar primo.

Pablo en Gál 1,19 habla de «Santiago, el hermano del Señor» y en 1 Cor 9,5 menciona genéricamente a «los hermanos del Señor». Pablo se refiere a personas que conoce. Pablo los llama «hermanos» y no «primos». En el griego del Nuevo Testamento había una palabra para hablar de primos, ἀνεψιὸς, palabra que aparece en Col 4,10. Cuando Josefo menciona a Santiago de Jerusalén se refiere a él como «el hermano de Jesús» y no «el hermano del Señor» [42].

En el Nuevo Testamento *adelphos* se usa en dos sentidos, real y figurativo. En sentido real se trata de hermano de sangre, sea hermano legítimo o medio-hermano (con uno de los padres común); así se decía de Santiago-Juan, hijos de Zebedeo, que eran hermanos; o de Felipe que era medio-hermano de Herodes Antipas (Mc 6,17). En sentido figurativo o metafórico se llaman entre sí hermanos los seguidores de Jesús (Mc 3,35), los cristianos de la Iglesia primitiva (1

[42] *Antiquitates Judaicae*, 20.9.1 & 200.

Cor 1,1; 5,11), los judíos (Hech 2,29; Rom 9,3; Mt 7,3-5 llama hermano a cualquier vecino), los seres humanos (Heb 2,11-17).

Algunos autores, como Blinzler o McHugh han querido mantener con diferentes argumentos la tesis de Jerónimo. Blinzler [43] opina que Simón y Judas eran hijos de Clopás, un hermano de Joset, y por tanto descendiente de David; su mujer, sin embargo, no era conocida. La madre de Santiago y Joset era una tal María, distinta de la madre de Jesús. O ella o su marido estaban ligados de alguna forma a la familia de Jesús; tal vez su marido era de descendencia sacerdotal o levítica y hermano de María [44]. McHugh [45] rechaza la teoría de Jerónimo (que años más tarde rechazó el mismo Jerónimo) y se basa en parte en Blinzler, pero desarrolla su propia teoría, sinuosa y altamente hipotética. Una María, que era hermana de José, se desposó con un hombre desconocido y dio a luz a Santiago y Joset. Clopás, un hermano de José, se casó con otra María, de la cual nació Simón. Así, todos los «hermanos» eran legalmente primos de Jesús en primer grado. Para explicar el uso del término «hermano», McHugh sugiere que José tomó bajo su cuidado a los hijos de su cuñado después de la muerte de este. De esa forma, «hermano» en realidad significa «hermano de leche». Santiago y Joset, por lo tanto, habrían sido criados con Jesús en la misma familia.

«En resumen: la interpretación de "primo" de Jerónimo, así como la de "medio hermano" de Epifanio, carecen de suficiente base filológica en cuanto a su uso en el Nuevo Testamento» [46].

Hay un texto en la *Historia eclesiástica* de Eusebio en que Hegesipo relata el martirio de Santiago, el justo, a quien él llamaba «hermano del Señor (ό αδελφος του κυριου)» [47]; al hacerlo menciona a un tío y a un primo (ανεψιον) de Jesús [48]; se trata de Simón, que era hijo de Cleofás, tío de Jesús (¿o de Santiago?, el texto es ambiguo en este punto). Dada la ambigüedad y el estado fragmentario de este pasaje de Hegesipo, así como el amplio uso del nombre Simón/Simeón entre los judíos en los siglos I a.C. y d.C., no podemos tener certeza de si Hegesipo se refería al Simón identificado como hermano de Jesús en Marcos y Mateo o si Hegesipo se mantuvo siempre coherente con sus afirmaciones anteriores. De ser así, no habría razones para no aceptar al pie de la letra lo que Hegesipo dice sobre Santiago como hermano de Jesús.

[43] Cf. J. BLINZLER, *I fratelli e le sorelle di Gesù* (Paideia, Brescia 1974), 121ss.
[44] Cf. J. BLINZLER, o.c., 87-97.121.
[45] Cf. MCHUGH, J., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1978).
[46] Cf. MEIER, o.c., 325.
[47] EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, 2.23 & 4.
[48] Cf. EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, 4.22 & 4.

En otro pasaje Hegesipo habla de Judas, el hermano del Salvador o del Señor «según la carne» [49]. Es difícil, dados los anteriores precedentes, afirmar que aquí se refiera a primo o a un tipo de hermandad espiritual en oposición al parentesco físico.

Tertuliano (160-220) consideraba a los hermanos de Jesús como hermanos verdaderos. Y argumentaba especialmente a partir de Mc 3,31-35. Su obstinada oposición a Marción y a los marcionitas, con su visión docética de la humanidad de Jesús, llevó a Tertuliano a afirmar enfáticamente que la madre y los hermanos de Jesús eran verdaderamente *(vere)* su madre y sus hermanos [50].

c) *Perplejidad ante los datos históricos*

Como podemos ver, la cuestión es compleja. No resulta fácil contradecir los datos de los que disponemos. Por ésto, no pocos autores tienden hoy a aceptar sin mayores problemas el hecho de que Jesús tuviera otros hermanos y hermanas y que éstos fueran hijos de María.

No vamos a entrar ahora en el desarrollo de la reflexión teológica sobre la virginidad de María. Pero opino que autores que defienden como dato evidente la existencia de hermanos y hermanas físicos de Jesús, no han explicado algunos datos que me parecen importantísimos, y de hecho no suelen prestarles atención. El Nuevo Testamento habla de «hermanos del Señor», no de «hermanos de Jesús». Da la impresión de que en el lenguaje del Nuevo Testamento se pretende hablar de algo más que una relación física de fraternidad con Jesús. «Hermano del Señor» resulta ser algo así como un título, que se da a los familiares de Jesús, cuando entran en el seguimiento del Señor. Al no entender esto, Flavio Josefo habla de «hermanos de Jesús», porque no sabe interpretar el significado de «hermano del Señor».

Por otra parte, nunca se habla de ellos o ellas como «hijos o hijas de María». Sólo de su madre y sus hermanos, sin correlacionar madre y hermanos. ¿Quiere esto decir algo? Tampoco se dice que sean hijos de José. ¿Por qué? ¿A qué se debe esa unanimidad entre todos los Padres de los primeros siglos respecto a la virginidad de María?

[49] Cf Eusebio, *Historia ecclesiastica,* 3 19 y 3 20 & 1

[50] Cf Tertuliano, *Adversus Marcionem,* 4,19, *De carne Christi,* 7, *De monogamia,* 8,1-2, *De virginibus velandis,* 6,6 Blinzler y McHugh, sin embargo, critican esta forma de entender los textos de Tertuliano

III. EN LA MARGINACION

La categoría de «marginación» es importante para entender quiénes fueron Jesús y María. Es necesario resaltar un dato que es exquisitamente histórico y que se puede aducir como tal. Que Jesús fue un judío marginal y María también fue una mujer judía marginal. Voy a fijarme en dos aspectos: la aldea de Nazaret, y la muerte de Jesús como ajusticiamiento.

1. **Nazaret: una aldea marginal**

Flavio Josefo que fue el responsable de las operaciones militares que tuvieron lugar en el área de Galilea durante la Guerra de los judíos, cita 45 ciudades de Galilea, pero nunca menciona el nombre de Nazaret. También el Talmud se refiere a 63 ciudades de Galilea, pero ni una sola vez habla de Nazaret. La primera mención de Nazaret en textos no cristianos se encuentra en una inscripción realizada sobre un fragmento de mármol, procedente del siglo III o IV de nuestra era [51].

De las excavaciones arqueológicas realizadas en Nazaret durante los años 1955-1960 el franciscano Belarmino Bagatti —director de ellas— llegó a la siguiente conclusión: «En términos cronológicos, tenemos tumbas de mediados de la edad de bronce (c.2000-1500 a.C.); silos con cerámicas de la mitad de la edad de hierro (c.900-539 a.C.); y después, sin interrupción, cerámicas y construcciones que van desde el período helenístico (c.332-63 a.C.) hasta los tiempos actuales» [52]. De los estudios arqueológicos se deduce que Nazaret era una aldea muy pequeña y que aun en la época romana se mantuvo como aldea profundamente judía; que la actividad principal de los aldeanos de Nazaret era la agricultura, pero sin ningún tipo de prosperidad [53].

Nazaret se encuentra en el extremo sur de la baja Galilea. Está construida a más de 300 metros de altura y tenía una única fuente.

[51] Tras la destrucción de Jerusalén, el año 70, los sacerdotes del templo sobrevivientes, divididos en 24 órdenes diferentes que se turnaban en el servicio del templo, se reorganizaron y se reinstalaron en diversas ciudades y aldeas de Galilea En la pared de la sinagoga de Cesarea había una inscripción con la lista de estas localidades El fragmento a que nos referimos dice así «Décima octava orden religiosa llamada Hapizzez, reinstalada en Nazaret»

[52] B Bagatti, *Excavations in Nazareth* Vol.1, *From the Beginning till the XII Century* (Franciscan Printing Press, 1969), 29-32

[53] Cf E Meyers-J F. Strange, *Archaeology, the Rabbis, and early Christianity the social and historical setting of Palestinian Judaism and Christianity* (Nashville, Abingdon 1981), 56

Estaba aislada de los caminos más frecuentados. Nazaret tenía rango de aldea dentro de las ciudades de la baja Galilea. Allá la ciudad más importante era Bethshan/Escitópolis y le seguían como ciudades menores Séforis y Tiberias; Cafarnaum y Magdala eran pueblos. Nazaret era una aldea y se encontraba a unos cuatro o seis kilómetros de Séforis. Parece ser que cuando murió Herodes el Grande, el año 4 a.C., Séforis se convirtió en el centro rebelde de la baja Galilea. Judas, hijo de Ezequías, se apoderó del arsenal real; pero, como represalia, Quintilio Varo, procónsul de Siria, destruyó la ciudad y vendió a sus habitantes como esclavos. Herodes Antipas fortificó Séforis y cambió su nombre por el de Autocratoris [54]. Josefo describe a Séforis como una ciudad «situada en el corazón de Galilea, rodeada de diversas aldeas» [55]. Por Séforis pasaba la principal arteria que cortaba la Galilea en dirección este-oeste; salía de Tolemaida, pasaba por Séforis e iba a dar al mar de Tiberíades. Séforis era también el punto final de la vía montañosa que salía de Jerusalén en dirección al norte.

Nazaret no era lugar de paso, pero no quedaba lejos de uno de los caminos más transitados. Nazaret, pues, estaba muy cerca de una ciudad en la que había «tribunales, una fortaleza, un teatro para tres o cuatro mil espectadores, un palacio, una calle de columnatas en lo alto de la acrópolis, dos murallas, dos mercados, archivos, banco real, un arsenal y una población de unos 30.000 habitantes» [56]. J.D.Crossan llega a la conclusión de que, aunque «el nombre de Nazaret no haya sido citado en ninguna de las fuentes fuera del cristianismo, sus campesinos vivían a la sombra de una importante ciudad administrativa, en medio de una red urbana densamente poblada, en relación de continuidad con una tradición cultural helenizada... Jesús creció cerca de una de las vías comerciales más transitadas de la antigua Palestina, en pleno centro administrativo del gobierno provincial romano» [57].

2. La madre de un crucificado por los romanos

La crucifixión era una pena de muerte romana. Jesús no fue el único judío crucificado. Lo fueron muchos otros. La inscripción en

[54] Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae*, 14; 17; 18; ID., *De Bello Judaico*, 1; 2. Cf. J. D. CROSSAN, *The historical Jesus. The life of a mediterranean jewish peasant* (Harper, San Francisco 1991), 16-18.

[55] F. JOSEFO, *Autobiografía*, 346.

[56] A. OVERMAN, *Who were the first urban christians? Urbanization in Galilee in the first century*, en SBLSP (1988), 27, (Atlanta Scholar Press, 1988), 164.

[57] J. D. CROSSAN, o.c., 19.

la cruz debía dar a conocer su supuesta culpa: Rey de los judíos. Con ello los romanos castigaban cruelmente la esperanza judía en la venida de la liberación por medio del mesías Rey. Al crucificar a Jesús, los romanos mostraban su antisemitismo. Un antisemitismo suficientemente documentado entre los escritores romanos.

Hoy son cada vez más los autores judíos que reconocen que la muerte de Jesús pertenece al martirologio judío, al martirio judío (David Flusser y otros). En ese contexto, María aparece como la madre judía de un ajusticiado por razones políticas y antisemíticas. Es una madre judía que comparte y con quien comparten su sufrimientos miles y miles de madres judías. María es una nueva Raquel, que simboliza a la madre hebrea dolorosa [58].

IV. CONCLUSION: MADRE DE UN JUDIO MARGINAL

1. Para la historia profana, sea romana o judía, Jesús no era un personaje deslumbrante, esencial. En un conjunto de libros y de páginas, la referencia a él es fugacísima, llena de exasperante brevedad. Ni Josefo, ni Tácito, ni el rabinismo se complacen en su figura. Es considerado como un personaje marginal. Por eso resulta suficiente con diseñar algunos rasgos y aportar algunos datos. Lo que ocurre es que esos rasgos y datos son además negativos. Lo presentan como un condenado a muerte porque sublevó a la gente, hasta el punto de tener también el imperio que perseguir a sus discípulos.

2. Estas fuentes históricas nos hablan de su hermano Jacob que fue asimismo condenado a muerte por el sumo sacerdote Ananías. Y de su madre dicen algunas tradiciones judías que tuvo relaciones ilícitas con un tal Pantera y que resultado de ellas fue Jesús. Por lo tanto, era hijo ilegítimo y bastardo.

3. Por todo este conjunto podemos ver qué imagen de María y de Jesús tenían algunos de los servidores de la historia oficial. Jesús era un personaje marginal. Fue marginado por el Imperio romano y por el Pueblo judío: fue ejecutado públicamente por el Imperio romano como culpable de un gran crimen de rebeldía y traición al Estado, y condenado por las autoridades religiosas del Pueblo de Dios como maldito de Dios y blasfemo; si Josefo era proromano y projudío, Jesús fue rechazado y condenado por romanos y judíos; no pertenecía a ningún mundo. Jesús mismo se puso al margen de la sociedad dejando su pueblo, su familia, su empleo, para vivir errante, creando un grupo simbólico y desempleado, sin preocuparse del

[58] Cf. FLUSSER, D., *María: la figura de la madre de Jesús, desde las perspectivas judía y cristiana*, en *El Olivo* 11 (1987), 5-18; SESTIERI SCHAZZOCCHIO, L., *Maria, donna, sposa e madre ebrea*, en *EphMar* 44 (1994), 45-65.

alimento ni del vestido. Se desmarcó de las grandes creencias y prácticas de los grupos religiosos judíos de su tiempo: optó por el celibato, no valoró en exceso el ayuno y la observancia del sábado, se opuso totalmente al divorcio. Enseñaba como maestro sin haber pertenecido a ninguna escuela famosa y desafió con sus enseñanzas a los grandes maestros. Aunque al principio tuvo mucho éxito entre la gente, poco a poco lo fueron abandonando, hasta el punto de que, cuando lo condenaron a muerte, muy pocos estaban ya de su parte. Las autoridades de Jerusalén, pertenecientes a la aristocracia, a los grupos intelectuales y ricos, se vieron confrontados con un hombre que venía de Galilea. Era un simple laico, pertenecía al ambiente rural, proclamaba doctrinas novedosas y hacía gestos perturbadores: aparecía como un marginal del sistema.

4. La marginalidad o liminalidad del Jesús histórico explican también su marginalidad en las actas de los historiadores oficiales del judaísmo y del Imperio romano. Explica asimismo que su grupo fuera tachado de lo mismo y que el cristianismo naciente fuera aborrecido y despreciado por los representantes de la oficialidad y de los sistemas imperiales o judíos.

5. La madre y la familia de Jesús sólo son mencionados para ofender su figura y su memoria. Para nada más. Un hermano suyo también fue ajusticiado. Su madre fue una mujer infiel al marido. La marginalidad de Jesús se extiende a su familia. A su madre. Así puede parecer todo más plausible.

6. Las noticias históricas que nos han sido transmitidas sobre la familia de Jesús resultan especialmente interesantes, cuando son leídas en el contexto cultural de la Palestina del siglo I. Por ejemplo, los nombres familiares revelan el talante de aquel clan familiar. María tenía el mismo nombre que un gran personaje del Antiguo Testamento, Miryam, la hermana de Moisés y Aarón. Aquella que fue llamada «María la profetisa». El recibir ese tipo de nombres indicaba una profunda conciencia de pertenencia al pueblo, en contra del ambiente helenizante y pagano. También María le impone a su hijo un nombre patriarcal, profundamente identificador con el alma del pueblo: Josué/Jesús. Y los llamados hermanos de Jesús tenían también nombres patriarcales.

7. Respecto al modo como fue concebido Jesús no tenemos datos históricos fiables que desvelen una fuente de información distinta de los Evangelios de Mt y Lc. Ni siquiera Mc 6 o Jn 8 son textos con suficiente consistencia como para probarlo. Los dichos rabínicos al respecto, las famosas tradiciones judías de Jesús «ben Pantera», parecen ser —según el estado actual de la investigación— reacciones polémicas a los datos ofrecidos por el Evangelio de Mt.

8. El hijo de María ¿era carpintero, artesano, campesino? Sólo en un texto del Nuevo Testamento se dice que fuera carpintero. Probablemente hayamos de imaginarnos el contexto familiar-popular de María como un contexto agrario, campesino y relativamente próspero.

9. Respecto a los hermanos de Jesús la cuestión es enormemente compleja. En tiempos en que se valoró altamente la virginidad perpetua de María —siglos III-V— se trató de comprobar con argumentos no excesivamente discernidos. Hoy nos parecen cuestionables los razonamientos basados en textos apócrifos o en textos bastante confusos o ambiguos. En nuestra reflexión de tipo histórico-crítico no hemos podido llegar a una conclusión cierta que excluya o afirme apodícticamente que María tuviera otros hijos. Es algo que tendremos que seguir reflexionando desde otras perspectivas.

CAPÍTULO II

LA MADRE DEL REY DE LOS JUDIOS

BIBLIOGRAFIA

APARICIO, A. (ed.), *María en el evangelio de Mateo,* en *María del Evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María* (PCl, Madrid 1994), 11-132; BOJORGE, H, *La figura de María a través de los Evangelistas* (Sal Terrae, Santander 1984); BROWN, R. E., *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad, Madrid 1982), 37-236; CAFFAREL, H., *Prends chez toi Marie, ton épouse* (Éd. du Feu Nouveau, Paris 1983); DE LA POTTERIE, I., *María en el misterio de la Alianza* (BAC, Madrid 1993), 67-98; LUZ, U., *El Evangelio según San Mateo. Mt 1-7,* I (Sígueme, Salamanca 1993); MULLER, G. L., *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica* (Morcelliana 1994); MATERA, F. J., *The plot of Matthew's Gospel,* en *CBQ* 49 (1987), 243ss; MCHUGH, J., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1978); MICHAUD, JEAN-PAUL, *María de los Evangelios* (Cuadernos bíblicos, 77) (Verbo Divino, Estella 1992); MOLINARI, P.-HENNESSY, A., *The Vocation and Mission of Joseph and Mary* (Veritas, Dublin 1992); RAISANEN, H., *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1969); SABOURIN, L., *Vangelo di Matteo. Teologia ed esegesi* (Paolini, Roma 1976); SCHARBERG, J., *The Illegitimacy of Jesus. A feminist theological interpretation of the Infancy narratives* (Harper & Row, San Francisco 1987); SERRA, A., *María según el Evangelio* (Sígueme, Salamanca 1988).

¡Jesús es «el Hijo de Dios»! He aquí la afirmación de fe más paradójica que pudiera pensarse. Nos sitúa ante lo inaudito, impensable, inimaginable e inexpresable: que un ser humano es el Hijo real de Dios. Esa es la confesión de fe que late en todo el Nuevo Testamento. Y también, como es obvio, en el Evangelio de Mateo, al cual voy a prestar atención en este capítulo. ¡Jesús es «el Mesías de Dios»! He aquí otra afirmación, ya más cercana a nosotros, pero asimismo impresionante. Pensar en María en este contexto es hablar del origen humano de Jesús, es tratar de explicar su maternidad, dado que los testimonios bíblicos no asignan a ningún varón la paternidad de Jesús.

El Evangelio de Mateo nos sitúa en esta clave. Nos ofrece algunas respuestas. Vamos a buscarlas dando varios pasos. En primer lugar, contemplaremos todo el Evangelio de Mateo no como estructura, sino como trama, como acción y dinamismo y dentro de él focalizaremos nuestra atención en su «Prólogo cristológico», como síntesis y reflejo simbólico del dramatismo del Evangelio total. En

segundo lugar, veremos cómo en ese entramado dramático queda situada María, la madre de Jesús, en interrelación con otros personajes (femeninos y masculinos) y en la ecología de las diferentes acciones y acontecimientos. Finalmente, haremos una reflexión conclusiva, de carácter teológico, que nos permita avanzar en esa «Mariología del camino» a la que me refería en la Introducción.

I. LA TRAMA DEL EVANGELIO DE MATEO Y SU PROLOGO CRISTOLOGICO

1. La trama interna del Evangelio de Mateo

¿Cuál es el tema o, mejor, la trama de este Evangelio? ¿Qué acontece a lo largo de los 28 capítulos de esta obra? ¿Qué pretende con ello su redactor? ¿Dónde sitúa la figura de María? Son preguntas que debemos hacernos. A pesar de su enorme complejidad y dificultad, voy a intentar responder con sencillez, después de asomarme al impresionante y laberíntico campo de la exégesis.

El Evangelio de Mateo comienza con el relato del nacimiento de Jesús y concluye con el relato de su resurrección y envío misionero. El nacimiento de Jesús está precedido por una genealogía que hace llegar hasta Abraham el relato (Mt 1,1-7); la resurrección apunta hacia el final de los siglos (Mt 28,20). El Evangelio queda así situado en un vasto panorama histórico: desde Abraham hasta la Parusía, es decir, en la historia de la salvación.

El autor de este Evangelio quiere que sus lectores, al igual que los discípulos y antes los magos, se postren en adoración ante el Señor Jesús (Mt 2,11 y 28,17). Desea que se bauticen, acojan su mandato de anunciar el Evangelio en todo el mundo y confíen en él para siempre. Les advierte, no obstante, que desgraciadamente Jesús no fue reconocido como Mesías, como Hijo de Dios, por muchos. Aunque hubo un tiempo en que reservó su misión sólo para Israel (Mt 15,24), al fin la misión tuvo que abrirse a todas las naciones.

La trama del Evangelio de Mateo tiene que ver con el rechazo del mesianismo de Jesús, de su filiación divina, y con el movimiento del Evangelio desde Israel hacia las naciones [1]. Esta trama se desarrolla en varios momentos nucleares, en los que ahora no vamos a entrar [2]. En todo caso, Mateo nos dice que Jesús, Mesías davídico e

[1] «Con la aparición de Jesús el Mesías, Dios cumple sus promesas a Israel. Pero Israel rechaza el aceptar a Jesús como Mesías. Y, por consiguiente, el Evangelio pasa a las naciones»: F J MATERA, *The plot of Matthew's Gospel*, en *CBQ* 49 (1987), 243

[2] En su excelente trabajo Frank J Matera distingue estos momentos a) *La llegada del Mesías (Mt 1,1-4,11)* el nacimiento de Jesús (Mt 2,1a) es el cumplimiento de la

Hijo de Dios, predicó, enseñó y curó únicamente a Israel. En un momento crucial de su ministerio fue rechazado por representantes de todos los grupos de Israel. Sus discípulos reconocieron en él al Mesías, aunque sin comprender el tipo de mesianismo que proponía. Cuando Jesús llegó a Jerusalén con sus discípulos y tomó posesión del templo, dió motivos para una apresurada condena de muerte. Israel rechazó definitivamente al Mesías, y por ello el Evangelio se dirigió desde entonces a los gentiles.

2. El prólogo cristológico

El evangelio de Mateo se inicia con lo que acertadamente se ha llamado «prólogo cristológico» [3], aunque otros lo llaman «evangelio

promesa de Dios tal como aparece en la genealogía (Mt 1,1-17). Citas del Antiguo Testamento demuestran que todo lo que acontece en ese nacimiento y en torno a él lleva a cumplimiento las viejas profecías (cf Mt 1,22-23, 2,6 15 17-18 23). El Mesías de Dios es acogido por José, los magos y Juan Bautista, Herodes intenta matarle (Mt 2,16) y Satanás lo pone a prueba para que rechace la misión recibida (Mt 4,1-11) Se plantea la pregunta ¿es Jesús el Mesías, el Hijo de Dios, sí o no? Juan Bautista lo testifica en su ministerio profético (Mt 3,1-12) Dios lo proclama como Hijo amado en el bautismo (Mt 3,13-17) Satán lo pone a prueba y sale derrotado (Mt 4,1-11) b) *El comienzo del ministerio mesiánico (Mt 4,12-11,1)* cuando el Bautista es metido en la cárcel, Jesús inicia —dirigiéndose a Galilea— su ministerio de predicación, enseñanza y curaciones (cf Mt 4,23-25, 9,35, 11,1) Mientras las muchedumbres parecen acoger a Jesús (Mt 7,28-29; 9,33), los fariseos lo rechazan (Mt 9,34) c) *Crisis en el ministerio mesiánico (Mt 11,2-16,12)* los mensajeros de Juan —mientras el está en la cárcel— introducen una cuestión decisiva ¿quién es Jesús? Unos se opondrán a él (Mt 12,14), las turbas no lo comprenderán (Mt 13,13), el pueblo de Nazaret lo rechazará (Mt 13,57), pero los discípulos sí comprenderan que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios (Mt 13,51, 14,33) d) *La Confesión de Pedro en Cesarea de Felipe y el camino del Mesías sufriente hacia Jerusalén (Mt 16,13-20,34)* es la respuesta definitiva a la pregunta por la identidad de Jesus Pedro se convierte, tras su confesión, en piedra de la Iglesia, y a partir de ahí Jesús anuncia su pasión y resurrección, como una forma de mesianismo sufriente, que los discípulos no acaban de entender Todos se encaminan hacia Jerusalén e) *La purificación del templo y la muerte y resurrección del Mesías (Mt 21,1-28,15)* Ante este hecho las autoridades cuestionan el poder de Jesús Jesús pronuncia tres parábolas contra las autoridades (Mt 21,28-22,14) y predice la destrucción del templo (Mt 24,1-2) Es acusado de ello ante el tribunal (Mt 26,61), se mofan de él por ello (Mt 27,40) y cuando muere se desgarra la cortina del templo (Mt 27,51) Las autoridades no reconocen al Mesías, y a causa de ello también el pueblo rechaza al Mesías f) *La gran misión (Mt 28,20)* es el clímax de todo el Evangelio Jesús permite a sus discípulos anunciar el Evangelio a los gentiles Pero el lector sabe, por el discurso escatológico de Jesús (Mt 24,1-25,46) y por el discurso de las parábolas (Mt 13,1-52) lo que sucederá desde la Resurrección hasta la Parusía cf F J. MATERA, o.c , 243-253

[3] Gerhard Ludwig Muller propone, con acierto a mi modo de ver, esta expresión para calificar lo que ordinariamente suele llamarse «Evangelio de la Infancia» Se indica así de forma más clara lo que es el objetivo de los capítulos 1-2 de Mt y Lc cf GERHARD LUDWIG MULLER, *Nato dalla Vergine Maria Interpretazione teologica* (Morcelliana 1994)

de la infancia». Hablar de un prólogo cristológico no es referirse a un añadido accidental o arbitrario a una obra ya compuesta. Según el estilo literario de la Antigüedad, «poner un texto al comienzo o al fin de una obra puede modificar radicalmente el proceso de lectura, así como también el producto final» [4]. Esto se aplica en especial al comienzo del evangelio de Mateo y de Lucas [5]; pero también a Marcos (1,1-13) y a Juan.

Muchos se preguntan hasta dónde llega el prólogo. Nosotros optamos por la solución propuesta por F. J. Matera, que lo hace concluir en Mt 4,11 con las tentaciones de Jesús [6]. El prólogo se inicia con el panorama de todo un pueblo de ascendientes de Jesús: desde Abraham hasta David; desde David hasta el destierro; desde el destierro hasta Jesús. En pocas líneas resume el evangelista una historia tensa, dramática, elocuente y profética, mesiánica y apocalíptica. En ella se van descubriendo los primeros rasgos de Jesús y de su entorno. La narración continúa centrándose en la casa de Belén. Allí se destapa un serio conflicto entre José y María. El conflicto se resuelve. Los dos se aceptan. Nace el Niño. Pero, apenas nacido, unos magos de Oriente vienen a adorarlo, y desatan sin pretenderlo otro terrible conflicto que se resuelve con la matanza de los niños inocentes y la obligada huida hacia el destierro de Egipto. Y después de morir el rey se retorna hacia la Tierra, pero no ya a Belén, sino a Galilea, y en ella a Nazaret. Jesús no será llamado «Jesús de Belén», sino «Jesús de Nazaret». Juan Bautista da testimonio de él y reconoce su mesianismo. En su bautismo Dios Padre lo proclama hijo suyo amado. En las tentaciones Satán intenta disuadirle de su misión mesiánica.

Los diversos personajes se ven envueltos en conflictos, los escenarios geográficos son móviles. Todo constituye un entramado lleno de belleza, dinamismo y energía. Estamos acostumbrados a leer separadamente las escenas, a no correlacionarlas. La exégesis se ha especializado tanto que a veces la interpretación minuciosa del primer capítulo no tiene para nada en cuenta el segundo. Yo quisiera ofrecer una lectura global. Ver toda la película, y no solamente sus escenas aisladas. La visión total es preciosa y sumamente sugestiva. Sólo en ese conjunto descubriremos el significado teológico de María en el Evangelio de Mateo.

[4] S. RIMMON-KENAN, *Narrative fiction: contemporary poetics* (New Accents, London/New York 1983), 120; D. E. SMITH, *Narrative beginnings in ancient literature and theory*, en *Semeia* 52 (1991), 1-9.

[5] Cf. F. J. MOLONEY, *Beginning the Gospel of Matthew: Reading Matthew 1:1-2:23*, en *Salesianum* 54 (1992), 341-359.

[6] Cf. U. LUZ, *El evangelio segun San Mateo: Mt 1-7*, I (Sígueme, Salamanca 1993); F. J. MATERA, *The plot of Matthew's Gospel*, en *CBQ* 49 (1987), 246-247.

II. MARIA EN EL ENTRAMADO DEL PROLOGO CRISTOLOGICO DE MATEO

1. La genealogía del «rey de los judíos» y las seis mujeres

Quienes creemos en Jesús podemos con toda legitimidad llamarle «Cristo», «Mesías», «rey de los judíos» o de Israel. Eso es lo que Mateo pretende demostrar con su genealogía [7]; así equipara a su personaje a otros personajes importantes del pueblo [8]. Aportando la genealogía de Jesús, Mateo demuestra que era un auténtico «hijo de David», «hijo de Abraham». Su padre legal, José, es llamado por el ángel «José, hijo de David» (Mt 1,20). Por todo ello, Jesús fue el legítimo «rey de los judíos». Quien no tuvo esa legitimidad fue Herodes [9].

No tenemos datos suficientes para afirmar la exactitud histórica de esta genealogía de Jesús. ¿Fue una construcción del evangelista, o reproducción de un documento fidedigno? Lo más probable es lo primero. Pero sin olvidar algunos datos importantísimos: Jesús fue declarado por sus seguidores «hijo de David» ya desde muy pronto. También Pablo lo reafirma en el pórtico de la Carta a los Romanos. No voy a entrar ahora en más detalles. Voy a fijarme en otros datos importantes para el tema mariológico que nos ocupa.

La genealogía de Jesús presenta algunos datos sorprendentes. El primero es la referencia en ella a cinco mujeres: Tamar, Rajab, Rut, la que fue mujer de Urías y María. Es un caso extraño, dado que nunca aparecían mujeres en las listas genealógicas. Tres de estas mujeres aparecen en la ascendencia inmediata de David: Tamar, Rajab, Rut. La cuarta es la mujer de Urías, con quien David engendró a Salomón. Al finalizar la genealogía se habla de otra mujer en la ascendencia inmediata de Jesús: María. Es una mujer que no tiene relación sexual con José, el hijo de David [10]. Después de hablar de

[7] Las genealogías fueron de uso frecuente en Israel. Eran la forma de justificar la propia pertenencia a un pueblo nómada. «La genealogía no es, sin más, el privilegio de todos: implica una familia que tenga una historia, y también una tierra en la que dicha historia se haya desarrollado». A. PAUL, *L'Évangile de l'Enfance selon S. Matthieu* (Paris 1968), 10.

[8] S. BLANCO PACHECO, *Las mujeres en la genealogía mateana de Jesús (Mt 1,1-17)*, en *EphMar* 43 (1993), 10-11. La genealogía de Noé (Gén 5,1-32) prepara su primera mención, la de Moisés se ofrece mucho después de su nacimiento, cuando va a iniciar su misión (Ex 6,14ss).

[9] Cuenta Eusebio de Cesarea que obligo a los judíos a quemar sus documentos genealógicos para que nadie le pudiese disputar el trono con cartas de legitimidad genealógica: cf. EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, 1,7,13.

[10] A mi modo de ver, la contraposición entre David que engendra a su hijo robándole a Urías su mujer —de hecho no se menciona el nombre de Betsabé, y esa es su única seña de identidad— y José que no participa en la generación de Jesús, y decide

María, Mateo evoca a la mujer innominada de la profecía de Is 7,14, que entra también en la genealogía. es la «almah», o la «virgen».

Se han dado diferentes interpretaciones de la presencia de estas mujeres en la genealogía [11] a partir de elementos comunes en todas ellas el aspecto de «irregularidad» o su condición de pecadoras [12], el ser extranjeras [13], o instrumentos del Espíritu Santo según los textos judíos [14] Se suele olvidar, sin embargo, lo que tienen de diferente y la correlación que desde ahí se establece entre ellas [15].

a) *Tamar «al engañar hizo una obra santa» (Gén 38,6-30)*

La primera mujer mencionada en la genealogía es Tamar [16]. Uno se puede preguntar por qué Mateo no evoca a Sara, Rebeca, Lía o

repudiar y separarse de su legitima esposa, Maria, no es una mera casualidad La presencia de las cuatro mujeres en la genealogia debe ser abordada de forma diferente segun se trate de las tres primeras, Tamar, Rajab y Rut, o de la cuarta, «la que habia sido mujer de Urias»

[11] Los exegetas se sienten intrigados ante la genealogia de Mateo Cada uno intenta aportar algo cf S BLANCO PACHECO, *Las mujeres en la genealogia mateana de Jesus (Mt 1,1 17)* en *EphMar* 43 (1993), 9 28, D B BAUER, *The literary function of the genealogy in Matthew s Gospel* en *SBLASP* 29 (1990), 461-463, E D FREED, *The women in Matthew s Genealogy* en *JSNT* 29 (1987), 3-19, J P HEIL, *The narrative roles of the women in Matthew s genealogy* en *Biblica* 72 (1991), 538-545

[12] ¿Cuatro mujeres pecadoras? *Tamar* da descendencia a su suegro, es la accion providencial mediante la cual a este se le garantiza la descendencia Juda la califica de «mas justa que yo» (Gen 38,26) La Biblia alaba a la descendencia de su hijo Fares y a ella la pone a otros como ejemplo (Rut 4,12) *Rajab* es la prostituta que aloja en su casa a los enviados de Josue La biblia no la critica por su prostitucion En el NT aparece como modelo de fe y de obras (Heb 11,31, Sant 2,25) *Rut* no tiene ningun comportamiento pecaminoso *Betsabe,* la mujer de Urias, comete adulterio con David, pero la biblia nunca imputa el pecado a Betsabe, sino a David en cuanto ladron y asesino Mateo no da nombre a la mujer de Urias, es como si quisiera ignorar por completo su adulterio cf S BLANCO PACHECO, a c , 21-22

[13] «De las cuatro mujeres, dos (Rut y Rajab) son con toda certeza extrañas al pueblo elegido, sobre Betsabe no tenemos informacion, pues el hecho de estar casada con un hitita no autoriza a sacar conclusion alguna Ni tampoco sobre Tamar tenemos informacion directa, el apocrifo libro de los Jubileos la considera aramea», S BLANCO PACHECO, a c , 22

[14] Cf R LE DEAUT, *Liturgie juive et Nouveau Testament* (Rome, 1965), 51 Los textos que se citan son posteriores al Nuevo Testamento sobre Tamar esta GenR 85,9, que es del rabi Huna, alrededor del año 350 (STRACK-BILLERBEECK, I,17), y bMak 23b, de Rabi Eleazar, alrededor del 270 (STRACK-BILLERBEECK, I,17), Rabi Samuel ben Isaak, alrededor del año 300 en GenR 85,12 dijo de Tamar «Fue el Espiritu Santo el que exclamo por mi han ocurrido estas cosas» Sobre Rajab cf MidrRut 2,1 (STRACK-BILLERBEECK, I,21) No conocemos documentos sobre Rut o Betsabe cf U LUZ, *El Evangelio Segun san Mateo* (Sigueme, Salamanca 1993), 128-130

[15] Cf la excelente sintesis del tema en J P HEIL *The narrative roles of the women in Matthew s genealogy* en *Biblica* 72 (1991), 545

[16] Cf J L SKA, *L ironie de Tamar,* en *ZAW* 100 (1988), 261-263

Raquel Según Gén 38, Tamar estuvo casada con Er, hijo primogénito de Judá, pero por muy poco tiempo. Er no agradó a Dios y murió sin descendencia. Para subsanar la situación, Judá le ordenó a su otro hijo Onán que se casara con Tamar, mujer de su hermano. Pero Onán, desagradando a Dios, se acercó a ella sin fecundarla. También murió Onán Le quedaba a Judá el hijo menor, Selá Le prometió a Tamar que, cuando creciera, se lo daría por marido. Mientras tanto ella vivió en su ciudad de Timná como viuda. Pasaba el tiempo y nada de aquello sucedía He aquí que murió la mujer cananea de Judá Este subió a Timná para el trasquileo de su rebaño. Al saberlo Tamar, lo sedujo como si fuera una prostituta Judá le pidió acostarse con ella y ella accedió pero bajo fianza Quedó embarazada Cuando Judá se enteró, después de tres meses, que su nuera estaba encinta sin saber de quién, lleno de ira ordenó «Sacadla y que sea quemada» Fue entonces cuando ella mostró los signos inequívocos de quién era el padre Judá, rendido ante la evidencia, reconoció «Ella es más justa que yo porque no la he dado en mujer a mi hijo Selá» (Gén 38,26). Los hijos que Judá tuvo de ella, fueron mellizos y se llamaron Fares y Zara [17]

Tamar aparece como sustituta de la mujer cananea de Judá Abraham prohibió que su hijo Isaac se casara con una cananea (Gén 24,3-4). También ordenó lo mismo Isaac a su hijo Jacob (Gén 28,1). No sabemos con certeza cuál era la ascendencia de Tamar Pero las tradiciones judías precristianas (siglo II a.C) del Testamento de los Doce Patriarcas y el libro de los Jubileos afirman que Tamar era hija de Aram [18]. De hecho Tamar era desechada por los hijos de la primera mujer de Judá, que era cananea. Gracias a Tamar continuó la línea legítima de los patriarcas Es la única de la que se dice que fue madre de dos hijos En la liturgia judía Tamar era proclamada santa, instrumento de Dios para realizar sus designios «La santa Tamar santifica el Nombre divino, ella, que deseaba una semilla santa, al

[17] Juda fue el cuarto hijo de Jacob y de Lia Cuando esta lo concibio, exclamo «Esta vez alabo a Yahweh», y por eso lo llamo Juda (Gen 29,35) Juda asume poco a poco una funcion de liderazgo entre sus hermanos, ratificada al final por la bendicion y profecia del patriarca Jacob «A ti, Juda, te alabaran tus hermanos, tu mano en la cerviz de tus enemigos, inclinense ante ti los hijos de tu padre, cachorro de leon es Juda No se ira de Juda el baculo, el baston de mando de entre tus piernas, hasta tanto que se le traiga el tributo de las naciones» (Gen 49,8-12) Mateo lo ratifica al decir «Jacob engendro a Juda y a sus hermanos» (Mt 1,2), en lugar de decir «a Ruben, el primogenito, y a sus hermanos» La primacia de Juda se vio amenazada por la muerte prematura de Er, la negligencia y muerte de Onan y la muerte de su esposa Pero el portento de la continuidad supero las primeras dificultades gracias a una mujer audaz Tamar

[18] Cf *Old Testament Pseudepigrapha* (ed J H CHARLESWORTH, Garden City 1983 1985), 1 777-1 778, 2 43-44

engañar hizo una obra santa. Así Dios llevó adelante su santo designio».

El nacimiento de Fares inicia la línea de los inmediatos descendientes de David. Mateo resalta que Belén es «tierra de Judá» [19]. Según el libro de Rut, cuando los ancianos y el pueblo bendicen a Booz, le desean: «¡Sea tu casa como la casa de Fares, el que Tamar dio a Judá, gracias a la descendencia que Yahweh te conceda por esta joven» (Rut 4,12).

El judaísmo intertestamentario no consideraba a Tamar como pecadora. Sí, en cambio, resaltaba la falta de Judá, quien en su testamento de patriarca confiesa —anticipando en cierta manera el pecado de David—: «Ante los ojos de todos me dirigí a Tamar y cometí un gran pecado» [20].

De María, la esposa de José, nació Jesús; y de él dice el Nuevo Testamento que «es bien manifiesto que nuestro Señor procedía de Judá y a esa tribu para nada se refirió Moisés al hablar del sacerdocio» (Heb 7,14). Pero es al final, en la visión apocalíptica, en donde un anciano dice al vidente: «Mira, ha triunfado el León de la tribu de Judá, el retoño de David» (Ap 5,5).

b) *Rajab y Rut, dos extranjeras en la genealogía mesiánica*

Rajab era cananea, prostituta de Jericó. Supo que había un Dios que hacía cosas maravillosas: un Dios que acompañaba a un pueblo nómada por el desierto. Unos espías de ese pueblo llegaron a su casa. Los reconoció y les dispensó una acogida respetuosa y protectora. Se jugó la vida ante el rey de Jericó, a quien llegó la noticia. Desobedeció sus órdenes para que delatara a los exploradores. Mintió a los enviados del rey. Sin embargo, puso toda su confianza en ese Dios nuevo: «Yo sé que Yahweh os ha dado la tierra... porque Yahweh vuestro Dios es Dios arriba en los cielos y abajo en la tierra» (Jos 2,9). Es más: después de cumplir los exploradores su misión sin ser descubiertos, oyeron de Rajab esta petición: «¡Juradme por Yahweh!». A lo cual ella respondió de este modo: «Sea según vuestras palabras» [21]. De la ciudad de Jericó, entregada al anatema, sólo quedaron con vida Rajab y los suyos (Jos 6,17). El autor del libro de Josué dice de Rajab, como conclusión: «Ella se quedó en Israel hasta el día de hoy» (Jos 6,25). Se inicia así algo nuevo en la

[19] Cf. la combinación de Miq 5,1 y 2 Sam 5,2.

[20] *T. Jud* 14,5. En el libro de los Jubileos también se dice: «Judá reconoció que lo que había hecho era malo porque se acostó con su hija política» (*Jub* 41,23).

[21] Curiosamente, la respuesta de Rajab, según la traducción de los LXX (κάτα τὸ ῥῆμα ὑμων ουτός εστω), es la misma que da María al ángel en el Evangelio de Lucas.

genealogía: ¡una mujer cananea! Rajab es la primera mujer gentil que cree en el Dios de Israel. En ningún lugar de la Escritura sagrada se nos dice con quién se casó ni si fue madre de hijos; con todo, Mateo testifica: «Salmón engendró de Rajab a Booz» (Mt 1,5). Y en otros dos lugares del Nuevo Testamento Rajab es ensalzada por su fe y por sus obras [22].

De Rajab decía un texto midráshico que el Espíritu Santo se había posado sobre ella antes de que los israelitas llegaran a la tierra prometida. La exégesis midráshica la hizo antepasada de ocho sacerdotes y ocho profetas.

La figura de Rut, por otra parte, está ligada estrechamente a la ciudad de Belén y de forma casi inmediata a la ascendencia de David. Rut no pertenecía al pueblo de Dios. Era moabita. Estando en su tierra se casó con uno de los hijos de una mujer judía, Noemí, que había emigrado a causa del hambre. Pero murieron los esposos de ambas. Noemí decidió volver a Belén de Judá. Rut no quiso separarse de su nuera. Con ella hizo un pacto de amistad para siempre: «donde tú vayas, yo iré, donde habites, habitaré. Tu pueblo será mi pueblo y tu Dios será mi Dios» (Rut 1,16).

Ya en Belén, Rut, como los pobres, iba todos los días a recoger las espigas abandonadas por los cosechadores. Allí se encontró con un hombre llamado Booz. Halló gracia a sus ojos [23]. Noemí le aconsejó a Rut que le pidiera el matrimonio a Booz (Rut 3,9). Booz la acogió con ternura y le dijo: «Toda la gente de mi pueblo sabe que tú eres una mujer virtuosa» (Rut 3,11); pero esperó a que otra persona renunciase previamente a ese derecho. Booz engendró de Rut a Obed, y Obed engendró a Jesé (Mt 1,5). Rajab es la madre de Booz. Booz es el esposo de Rut. Y Rut es la madre de Obed, el abuelo de David.

En la literatura rabínica se decía de Rut que «Dios mismo la sacó de la esterilidad milagrosamente». No tenía matriz, pero Dios le abrió la matriz. Así, Rut fue colocada al mismo nivel que Sara y Rebeca. Rut presenta rasgos que anticipan la figura de María. Como ella, es madre en Belén. Halla gracia a los ojos de José tras el conflicto. Ambas, por gracia, dan continuidad a la bendición de Judá.

[22] «Por su fe —dice la Carta a los Hebreos— Rajab no pereció con los incrédulos, por haber acogido amistosamente a los exploradores» (Heb 11,31). «El hombre es justificado por las obras y no por la fe solamente. Del mismo modo, Rajab, la prostituta, ¿no quedó justificada por las obras dando hospedaje a los mensajeros y haciéndolos marchar por otro camino?» (Sant 2,25): cf. A. T. HANSON, *Rahab the harlot in early christian tradition,* en *JSNT* 1 (1978), 53-60.

[23] «Me han contado al detalle todo lo que hiciste con tu suegra después de la muerte de tu marido y cómo has dejado a tu padre y a tu madre y la tierra en que naciste y has venido a un pueblo que no conocías ni ayer ni anteayer. Que Yahweh te recompense... bajo cuyas alas has venido a refugiarte» (Rut 2,11-12).

Tamar, Rajab y Rut nos hablan de David como «el nacido de mujer». Hablan, sobre todo, de Jesús como «hijo de Abraham» [24]. Gracias a ellas, Dios ha continuado su proyecto de bendición en situaciones difíciles. David es hijo de mujeres audaces, virtuosas, creyentes. Ellas ponen en su vida un matiz importante de ternura y de confianza tras situaciones enormemente complejas. Tamar, Rajab y Rut anticipan la figura de María, la madre de Jesús. En ellas y en ella es Jesús también «nacido de mujer».

c) *La que fue mujer de Urías*

Cuando llega el momento culminante de la genealogía y aparece la figura de David emerge un nuevo y gravísimo conflicto. David usurpa los derechos sobre su legítima mujer a otro hombre, a Urías. En la denominación de la cuarta mujer prevalece el nombre de su primer marido. No se menciona su nombre propio, Betsabé. No interesa tanto como mujer de David sino como la que fue mujer de Urías. La personalidad, valentía y justicia de Urías son resaltadas por el Antiguo Testamento [25]. Sin embargo, David, prendado de la belleza de la mujer de Urías, la tomó por esposa y mandó matar a su marido (2 Sam 12,9). Al pecado de Judá se añade ahora un pecado mucho mayor, el de David [26]. El primer hijo que tuvieron murió. Sólo después de hacer penitencia [27], tuvo David con Betsabé (¡ahora sí es citada por su nombre!) un hijo, Salomón, a quien Yahweh mostró especial amor (cf. 2 Sam 12,24).

[24] «El árbol genealógico presenta así un matiz universalista: el texto sugiere tácitamente que el Hijo de David, el Mesías de Israel, trae la salvación a los paganos. De ahí también una indicación interpretativa del término "Hijo de Abraham" en 1,1, aparentemente tan obvio y sin embargo tan llamativo: el texto evoca toda la vasta tradición judía que ve a Abraham como padre de los prosélitos. El viraje de la salvación desde Israel hacia los paganos, un tema dominante del Evangelio de Mateo, está ya sugerido en su primer texto»: U. LUZ, o.c., 131.

[25] Urías, el hitita, no pactaba con la mediocridad: era fiel a su condición de servidor y militar, rehusó entrar en su casa, descansar y unirse a su mujer cuando el arca de Dios, Israel y Judá habitaban en tiendas y estaban en batalla (cf. 2 Sam 11,11). Urías fue considerado por el Antiguo Testamento como uno de los valientes de Israel: cf. 2 Sam 23,39; 1 Par 11,41.

[26] El Testamento de los Patriarcas pone en boca de Judá unas palabras que reflejan el pecado de David: «Y ahora, hijos míos, os mando que no codiciéis el dinero ni contempléis la belleza de las mujeres. Porque fue a causa del dinero y de la presencia atractiva por lo que me dejé llevar por la cananea. Y sé que por estas dos cosas mi tribu está condenada al mal» (*T Jud* 17,1-3). La presencia del pecado en la historia del pueblo conducirá a un último desastre: la deportación a Babilonia de Jeconías y «sus hermanos» (Mt 1,11).

[27] A esta situación se refiere el título del salmo 50: «Cuando el profeta Natán le visitó después de que David se había unido a Betsabé».

En la literatura rabínica, la que fue mujer de Urías, Betsabé, era recordada como aquella que «aseguró al hijo de Jesé su progenitura real: Salomón».

Contrasta a mi modo de ver, la actitud de David respecto a la mujer de otro, de Urías, y la actitud de José respecto a su propia mujer. David roba. José repudia, o intenta repudiar. David actúa sin temor de Dios. José, probablemente, lo hace por temor reverencial. Salomón es el hijo amado por Dios, pero es engendrado después de la muerte del hijo del pecado. Jesús es el hijo engendrado por la fuerza del Espíritu Santo. David manda matar a Urías. José no quiere delatar a María, ni que le hagan el menor daño. David menospreció a Yahweh haciendo lo malo a sus ojos (2 Sam 12,9). José era justo y obedecía puntualmente todos los mandatos de Dios.

Aun con las salvedades que he presentado entre las tres mujeres anteriores a David y la cuarta mujer, la esposa de David, las cuatro mujeres aparecen en la genealogía bajo el signo común de lo extraordinario e inesperado. Nada destinaba a estas mujeres a entrar en la línea dinástica de Juda, sino que más bien, por uno u otro motivo, las cuatro estaban excluidas. Todas tenían impedimentos para conectar con el tronco de Judá y figurar como antepasadas del Mesías. Sin embargo, por gracia de Dios, ahí están. ¡También ellas eran «hijas de Abraham»!

d) *La esposa de José: la quinta mujer*

A través de las cuatro mujeres, el evangelista Mateo vislumbra los rasgos de la mujer que será la madre del último y definitivo hijo de David, del Cristo, del hijo de Dios. Esa mujer se llama María. Lo normal y obvio habría sido que todo el caudal genealógico hubiera abocado a Jesús a través de José: «Y José engendró a Jesús de María». Lo chocante para la mentalidad hebrea, lo que rompe el esquema lógico-literario es que el último y definitivo eslabón sea éste: «Y Jacob engendró a José, el esposo de María, *de la cual* nació Jesús, llamado Cristo» (Mt 1,16). ¡Qué extraño suceso dentro de la historia de la salvación es éste en el que se prescinde por vez primera del varón y recae todo el protagonismo sobre la mujer! José estaba desposado legítimamente con María. Su situación no era ni la de Judá, ni la de David. Sin embargo, todo el protagonismo recayó sobre María. José era el esposo, descendiente de David y portador, por tanto, de la legitimidad genealógica. Pero quedó desplazado [28].

[28] *«Engendrar* en el lenguaje bíblico significa transmitir no sólo el propio ser, sino la propia manera de ser y de comportarse. El hijo es imagen de su padre. Por eso, la

María, sin concurso de varón, dio vida directamente al Mesías [29].

José, no obstante, le impuso el nombre. Como Rajab y Rut, José creyó. Por María y José, Jesús fue «hijo de David», Mesías salvador [30]. Gracias a María y a José, no sólo es el «rey de los judíos», sino también aquel a quien rinden homenaje los gentiles, los magos de Oriente, que encuentran al Niño con su madre [31].

Es del todo original que el último eslabón humano que da paso al Mesías sea precisamente una mujer. Siendo solamente los varones los capacitados para transmitir determinadas prerrogativas o categorías, extraña la situación de María en el elenco genealógico. Las mujeres desembocan en la Mujer. La descendencia de ellas prepara la descendencia de la Ultima. Lo femenino ha sido elegido por Dios para realizar la promesa.

María está encinta por obra del Espíritu Santo: recuerda la «semilla santa» buscada por Tamar; sobre ella se posa el Espíritu como sobre Rajab; a ella le abrió el Señor la matriz como a Rut. Ella da continuidad a la descendencia de David, como Betsabé.

genealogía se interrumpe bruscamente al final José no es padre natural de Jesús, sino solamente legal Es decir, a Jesús pertenece toda la tradición anterior, pero él no es imagen de Jose, no está condicionado por una herencia histórica, su único Padre será Dios, su ser y su actividad reflejarán los de Dios mismo El Mesías no es un producto de la historia, sino una novedad en ella Su mesianismo no será davídico» J. MATEOS/F. CAMACHO, *El Evangelio de Mateo Lectura comentada* (Cristiandad, Madrid 1981), 22-23

[29] ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς P. Bonnard comenta al respecto «Este texto presupone el nacimiento virginal de Jesús, que será narrado en los v 18-25 En efecto, el aoristo pasivo de γεννάω (ἐγεννήθη) con la preposición ἐξ seguida de genitivo no puede tener el significado de engendrar. No hay, pues, que traducir «en la que fue engendrado Jesús » El sentido corriente de este verbo, que hay que aplicar aquí, es el de dar a luz Pero la forma pasiva insinúa y sugiere la intervención de Dios o del Espíritu de Dios en este nacimiento Hay, pues, una ligera diferencia respecto a la narración siguiente la genealogía habla del nacimiento milagroso, mientras que el v 20 hablara de la concepción o generación milagrosa (τὸ ἐν αὐτῇ γεννηθέν)» P. BONNARD, *Evangelio según San Mateo* (Cristiandad, Madrid 1976), 30-31 «Es probable que Mateo recibiera el v 16 de la tradición El pasivo ἐγεννήθη y la mencion de María muestran que el nacimiento virginal era ya un presupuesto No aparece la idea de la adopción de Jesús por José, el árbol genealógico deja abierto el trámite por el que el hijo de María es un descendiente de David» U. LUZ, *El evangelio segun San Mateo Mt 1-7*, I, 132

[30] Jesus es siempre invocado como «hijo de David» dentro del contexto de su actividad curativa cf Mt 9,27, 12,23, 15,22, 20,30-31, 21,9 15 Una mujer cananea se dirigió a él invocándolo como «hijo de David» y pidiéndole que curara a su hija (Mt 15,22) Demostró una gran fe, como si emergiera en ella la mujer cananea de la genealogía, Rajab.

[31] Cf. Mt 2,11, cf Mt 8,11-12. «vendrán muchos de oriente y occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el reino»

e) *La «'almā» de Is 7,14: la sexta mujer*

En su genealogía dice Mateo: «Acaz engendró a Ezequías» (Mt 1,9). Pero podría haber añadido: «Acaz engendró de la virgen (παρθένος) a Ezequías». El caso es que Mateo, más tarde, en el v.22 aduce este dato. Véase en el siguiente cuadro cómo cita Is 7,9 pero lo retoca redaccionalmente:

Mt 1,22	Is 7,9 TM
«Mirad. la virgen (παρθένος) concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán de nombre Emmanuel»	«Mirad· la joven (*'almā*) está (estará) encinta y dará a luz un hijo y (ella) le pondrá de nombre Emmanuel»

El acontecimiento al que se refiere esta profecía es el siguiente: las tropas sirias marchaban hacia Jerusalén (734-733) y la dinastía de David estaba amenazada por el «hijo de Tabel» (Is 7,6) que pretendía suplantar a Acaz. El pueblo consultó entonces a los adivinos [32]. El rey Acaz inmoló a su hijo ante los dioses [33] y depositó su confianza en las intrigas políticas. Para pagarlo, despojó al templo de sus riquezas [34]. El profeta Isaías le recriminó su conducta y le anunció que la salvación se encontraba únicamente en Yahweh: «Si no creéis en mí, no subsistiréis» (Is 7,9b). Y le propuso un signo. El rey lo rechazó diciendo que no tentaría a Dios. Isaías entonces le proclamó la profecía.

Dado el contexto dinástico, parece ser que el hijo del que se habla aquí es un heredero del rey, un continuador de la dinastía davídica. Se discute sobre quién es la «'almā» [35]. En el texto masorético hebreo no se dice que la mujer conciba virginalmente. La profecía anuncia, en todo caso, que la dinastía davídica no peligrará: que Yahweh mantendrá su promesa y que la esposa del rey concebirá un hijo heredero [36]. Su nombre será Emmanuel, para indicar que Dios

[32] Cf. Is 8,19-20

[33] Cf. 2 Re 16,3-4.

[34] Cf 2 Re 16,8

[35] Cf G. DEL OLMO LETE, *La profecía del Emmanuel (Is 7,10-17) Ensayo de interpretación formal*, en *EphMar* 23 (1973), 345-361

[36] Algunos opinan que la joven o *'almā* podría hacer referencia (según textos asirios, babilónicos y ugaríticos) a un personaje cultual la esposa ritual del rey en las ceremonias religiosas Ella tenía una función análoga a las sacerdotisas del Medio Oriente No debía concebir, pues un posible fruto de sus entrañas sería un signo ambiguo, inquietante, dado que en él se concentraba toda la fuerza divina, destinada al cosmos Podía ser signo maléfico o signo benéfico para el futuro del pueblo cf R. LAURENTIN, Maria nella storia della Salvezza (Torino, 1972), 14-15, asume la explicación de H Lemaître en un curso dado en la universidad de Angers

está con el Pueblo y con la casa de David: Dios-con-nosotros [37]. La traducción de los LXX ofrece algunos cambios importantes con relación a la versión hebrea:

«Mirad: la virgen (παρθένος) concebirá
y dará a luz un hijo
y le pondrás de nombre Emmanuel».

El término *'almā* es traducido por παρθένος. Is 7,14, donde se habla del nacimiento del niño profetizado de una virgen, no fue probablemente interpretado en este sentido en tiempos de Jesús. No fue interpretado mesiánicamente ni siquiera en el hebraísmo tardío. Sólo Mt 1,23 lo interpreta en sentido mesiánico [38] para dar a entender, sobre todo, que Jesús es el Emmanuel, el Dios con nosotros, el cumplimiento de la promesa hecha a David. En la concepción y el nacimiento de la virgen descubre Mateo el signo dado por Dios. No obstante, aquí no hay ninguna referencia a una concepción «por obra del Espíritu Santo».

En todo caso, aquí aparece una sexta mujer en la que Mateo contempla la anticipación profética por antonomasia de María.

2. La generación y nacimiento del Mesías Jesús

Mt 1,18-25 se nos presenta ante todo como el relato de la génesis (γένεσις) de Jesús, el Cristo. El libro al que se hacía referencia en Mt 1,1 «libro de la génesis» (Βίβλος γενέσεως), encuentra ahora su momento culminante: ¡así fue la génesis! Anteriormente el evangelista ha contemplado la génesis de Jesús recorriendo su genealogía. En Mt 1,16 el evangelista ha quebrado el esquema obvio de las genera-

[37] Cf la interpretación de la *'almā* y del Emmanuel en H. Wildberger, *Jesaja Kapitel 1-12* (Biblischer Kommentar zum Alten Testament, 1972). Wildberger opina que la *'almā* es una mujer singular, no una colectividad (p.289); es la esposa del rey (p 291-292). Emmanuel hace referencia a la afirmacion de que Dios «está de forma especial con lo davídico» (cf. 2 Sam 7,9; 1 Re 1,37; Sal 89,22.25; 1 Re 11,38). El *Emmanuel* es el hijo del rey Y ¿en qué consiste el signo? En la concepción y en el nacimiento, más que en el sentido que tiene la imposición del nombre La *'almā* llamará al hijo Emmanuel, porque tiene razón para confesar y proclamar que Dios sigue con la casa de David (p 293-294)

[38] «Hay que preguntarse si la traducción griega —que proviene, como más tarde, de la mitad del siglo II antes de Cristo— de *'almā* en Is 7,14 por παρθένος presupone ya la idea de un nacimiento virginal del Mesías Esta pregunta no tiene respuesta. La palabra παρθένος podría entenderse en sentido arcaizante como en el griego antiguo y traducirse por «muchacha joven / mujer joven».. El oráculo presupone la falta de un embarazo anterior o presente, por lo que la traducción de *'almā* por παρθένος resulta obvia y no exige afirmar nada respecto a la concepción virginal»: H. Gese, *Natus ex Virgine*, en Id., *Vom Sinai zum Zion Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie* (Munchen 1984), 145.

ciones introduciendo como gran protagonista a la mujer sin solución de continuidad con el varón: «Jacob engendró a José, el esposo de María, *de la cual fue engendrado Jesús,* llamado Cristo». Los v.18-25 desarrollan esta información y manifiestan cómo Jesús fue no solo descendiente de David, sino también, y sobre todo, hijo de Dios. En este sentido, la genealogía anterior aboca a un momento culminante y totalmente nuevo, anunciado en el versículo 16, pero ahora explicitado y proclamado: «natus de Spiritu Sancto ex Maria virgine». No está el relato del nacimiento de Jesús al servicio de la genealogía, sino la genealogía al servicio del relato del nacimiento [39].

a) *El texto del relato: Mt 1,18-25*

[18] La génesis de Cristo fue de esta manera...

A Su madre, María, estaba desposada con José y, antes de empezar a estar juntos ellos, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo. [19] Su marido, José, como era justo no quería ponerla en evidencia, resolvió repudiarla en secreto.

B [20] Así lo tenía planeado, cuando el Angel del Señor se le apareció en sueños y le dijo «José, hijo de David, no temas tomar contigo a María tu mujer, porque lo engendrado en ella es del Espíritu Santo [21] Dará a luz un hijo, y tú le pondrás por nombre Jesús, porque él salvará a su pueblo de sus pecados»

C [22] Todo esto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta. [23] Ved que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel = que traducido significa: «Dios con nosotros.»

B' [24] Despertado José del sueño, hizo como el Angel del Señor le había mandado, y tomó consigo a su mujer

A' [25] Y no la conocía hasta que ella dio a luz un hijo, y le puso por nombre Jesús.

La perícopa se inicia con una brevísima introducción en la que se enuncia el contenido: «La *génesis* de Cristo fue de esta manera» (v.18a). Está formada por cinco partes, construidas en forma de quiasmo *(A-B-C-B'-A')*. En la primera parte *(A)* Mateo refiere el conflicto entre José y la situación creada por o en María (v.18b,c-19). En la quinta *(A')* se presenta el conflicto resuelto: José no la conoció y ella dió a luz un hijo; José le puso por nombre Jesús. En la segunda parte *(B)* el evangelista presenta la mediación del ángel que le anuncia a José lo que ha sucedido y le manda acoger a María (v.20-21). En la cuarta parte *(B')* el evangelista relata cómo actuó José en respuesta al ángel y a la palabra de Dios (v.24-25). La parte

[39] Así opina R. Pesch, *Eine alttestamentliche Ausführungsformel im Matthäus-Evangelium,* en *BZ* 11 (1967), 84.

central de la perícopa *(C)* demuestra cómo de este modo se cumplió la palabra profética de Dios: la concepción de la virgen, que da a luz al Emmanuel. Esa fue la auténtica génesis del Cristo. El Cristo es el Emmanuel. Y será llamado Jesús.

b) *La génesis de Jesucristo*

La palabra «génesis», que aparece dos veces en Mt 1 (v.1.18) tiene un amplio significado. Hace referencia a todo un proceso de generaciones a través de las cuales llega la bendición, la salvación de Dios a su pueblo y lo purifica de todos sus pecados. Al llegar a Jesús esa purificación es total: «Salvará a su pueblo de sus pecados». Algo nuevo se re-inicia. Hay en la historia un dinamismo de «génesis» que vence a todos los dinamismos anti-génesis. Ese es el cuadro que Mateo presenta en su primer capítulo. Este capítulo es el auténtico libro del Génesis en resumen. Falta la referencia explícita a Adán y Eva, tal como sucede en la genealogía de Lucas. Sin embargo, ¿será descabellado ver esa referencia en la palabra utilizada: «génesis»? [40]

El evangelista explica la génesis de Jesús relatándonos un conflicto entre José y María, que puso al borde de la ruptura su relación. Tanto es así, que todo el proyecto de Dios y su dinamismo mesiánico —que el evangelista había presentado en los v.1-17— podían verse frustrados si María y José no se ponían de acuerdo. Estaba en juego el cumplimiento del designio de Dios: el hecho de que el Mesías fuera hijo de David y al mismo tiempo hijo de Dios. Al final todo se resuelve: José, movido por la aparición y mandato del ángel del Señor toma a María como mujer, respeta su virginidad, acoge al hijo de María como si fuera suyo, imponiéndole el nombre. De ese

[40] Evoquemos dos textos del Antiguo Testamento que nos hablan de genesis Gén 4,1-2 y 5,1-3 «Después el hombre (adam=suelo) conoció (ἔγνω) a Eva (vida), su mujer (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) y ésta concibió y dio a luz (συλλαβοῦσα ἔτεκεν) a Caín y dijo «He adquirido un varón de (con) Yahweh» (διὰ τοῦ θεοῦ) Volvio a dar a luz a su hermano, Abel» (Gén 4,1-2) «Este es el libro del Genesis de Adán (ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων). el dia en que Dios creó a Adán le hizo a imagen de Dios Los creó varon y hembra, los bendijo y los llamó «hombre» en el día de su creacion Tenía Adán 130 años cuando engendró (ἠγέννησεν) un hijo, a quien puso por nombre (ἐπωνόμασεν το ὄνομα) Set» (Gén 5,1-3) La vida se transmite a través de la generación Al hombre le compete conocer a su mujer Ella concibe, da a luz El hombre impone el nombre al hijo. En el primer texto (Gén 4,1-2) está en primer plano la mujer, Eva· ella concibe, da a luz y dice unas palabras de agradecimiento a Yahweh por el don del hijo En el segundo texto (Gén 5,1-3) la figura central es Adán, tal vez en su sentido indefinido (de ser humano, que incluye el varón y la mujer) El es el que engendra a un hijo y le pone nombre Correspondio a Dios poner nombre a la pareja primordial «los llamó "hombre" en el día de su creación». Así se inicia «el libro de la génesis de los hombres».

modo, Jesús fue no sólo hijo de Dios, sino también «hijo de David». A la intervención del ángel del Señor se añade el cumplimiento objetivo de una profecía mesiánica. De este modo se ratifica doblemente la justeza de la obediencia y actuación de José.

c) *«Su madre, María, se encontró encinta por obra del Espíritu Santo» (v.18)*

El relato comienza con la entrada en escena de «su madre, María». Esa es su carta de presentación; no el ser la esposa de José, sino el ser «su madre», la madre del *Cristo.* Todavía no se habla de Jesús, sino del Cristo. Aún no ha sido revelado su nombre, y por lo tanto tampoco le ha sido impuesto; por eso dice «la génesis de Cristo» [41], o de aquel a quien Mateo denomina Cristo.

El narrador da por supuesto y conocido que el nombre de la madre de Jesús era María. En las comunidades de Mateo no era esta mujer un personaje desconocido. Bastaba aludir a su nombre para saber de quién se trataba. Cuando el evangelista fija su mirada en ella, María «*estaba* prometida» a un hombre, José, pero todavía no convivía con él. Según las costumbres de Israel, esta promesa se había realizado solemnemente, ante testigos [42]; se le daba el nombre de *'erûsin* o desposorio. A partir de aquel momento, la novia era considerada jurídicamente como mujer del varón. Este no podía, por lo mismo, separarse de ella sin un acto legal —acto de repudio— [43]. En la Galilea del siglo I estaban absolutamente prohibidas las relaciones sexuales entre novios antes de convivir juntos, es decir antes de la celebración del segundo rito matrimonial (los *nîsû'în)* que tenía lugar normalmente un año después de la promesa y consistía en el traslado de la novia a la casa del novio. No eran tan estrictas las normas en Judea, donde —sin embargo— Mateo sitúa la acción [44].

Lo que le ocurre a María está fuera de todo lo imaginable. No es que quede ilegítimamente embarazada (de su novio o de cualquier otro). Se trata de algo sorprendente e imprevisto [45]. Ella no lo ha

[41] Según L Sabourin «El génesis de *Jesucristo* (του Ιησου Χριστου)» está bien atestado en los manuscritos, pero es intrínsecamente improbable, porque en el Nuevo Testamento nunca aparece «Iêsous Christos» con el artículo determinado cf B M METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament,* (London 1971), 7s, cf L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo Teologia ed Esegesi,* I (Ed Paoline, Roma 1976), 203, n 33

[42] Cf Mal 2,14

[43] Cf J BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament* (Paris 1948), 21

[44] Cf R E BROWN, *El nacimiento del Mesías Comentario a los Relatos de la Infancia* (Ed Cristiandad, Madrid 1982), 122-123.

[45] Ese es el significado del verbo que Mateo utiliza (εὑρέθη εν γαστρι εχουσα). «se

buscado ni pretendido. Lo que le acontece le sorprende porque está fuera de su decisión [46]. El motivo de esa situación es explicado inmediatamente: «del Espíritu Santo (ἐκ πνεύματος ἁγίου)». El Espíritu Santo ejerce una función activa: «lo engendrado en ella es del Espíritu Santo». El Espíritu, en todo caso, no actúa como «esposo». La partícula utilizada para expresar la acción del Espíritu es «ἐκ». Precisamente la misma partícula que ha utilizado Mateo en su genealogía cada vez que debía indicar la actuación femenina [47].

No deja de ser curiosa la comprensión de la acción del Espíritu que aquí se atisba. El hombre que María engendra será una *creatura del Espíritu.* De hecho, en el Evangelio de Mateo, Jesús aparece como hombre sobre quien el Espíritu ha bajado (3,16; 12,18), que es llevado y actuado por él (4,1; 12,28), que bautiza en el Espíritu Santo (3,11).

La relación de María con el Espíritu Santo es muy íntima. «Nuestro Salvador no ha nacido de José sino del Espíritu Santo y de la santa Virgen» [48]; se da una admirable correlación entre el Espíritu *Santo* y la *santa* Virgen [49]. Cristo es concebido por el Espíritu Santo *y* la Virgen, dice el Credo. El símbolo niceno-constantinopolitano lo proclama así: «Incarnatus est *de* Spiritu Sancto *ex* Maria Virgine» [50].

encontró encinta» (εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα). Max Zerwick, teniendo en cuenta el trasfondo hebreo, propone que este verbo εὑρίσκω sea traducido en un sentido más débil que en griego· *se trouver, sich befinden, sentirse*· en *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Romae 1966), 1.

[46] JANE SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus A feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives* (Harper & Row, San Francisco 1987); ID , *Las antepasadas y la madre de Jesús,* en *Concilium* 226 (1989), 447-457.

[47] He aquí las expresiones en griego paralelizadas:
— «de Tamar» (ἐκ τῆς Θάμαρ),
— «de Rajab» (ἐκ τῆς 'Ραχάβ),
— «de Rut» (ἐκ τῆς 'Ροὺθ),
— «de la mujer de Urías» (ἐκ τῆς Οὐρίυ),
— «de la cual (María) fue engendrado Jesús» (ἐξ ἧς ἐγέννήθη Ιησοῦς)
— «del Espíritu Santo» (ἐκ πνεύματος ἁγίου)

[48] EUSEBIO DE CESAREA, *Eglogas proféticas,* 7,3,15-18 GCS 23,340; PG 22,533D-556B.

[49] «Quienes deseen creer en aquel que ha venido, habrán de confesar abiertamente estas tres cosas: que El nació del semen de David y de la *santa* Virgen; que en El habita el Hijo de Dios que existía precedentemente y en el que consistía consustancialmente; que Dios es su Padre y por El fue enviado»: EUSEBIO, *Teologia ecclesiastica,* 1,6: GCS 14,64-65, PG 24,833C-836A

[50] Las partículas latinas *de* y *ex* evocan Mt 1,18.20· cf *DS* 150, en cuyo texto griego se dice· σαρκωθεντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου En el texto griego de Mt 1,18 20 se emplea la partícula ἐκ En otros símbolos se encuentran diferentes variantes: *natus* de *Spiritu Sancto* et *Maria Virgine* (*DS* 12,17) o ex *Maria virgine* per *Spiritum Sanctum natus* (*DS* 61, 62). Incluso en algunos símbolos, como el símbolo niceno falta la mención del Espíritu Santo (*DS* 50, 60; 125) Estas formulaciones intentan explicar o interpretar el dato bíblico, se advierte una cierta perplejidad a la hora

María es actuada en su maternidad por el Espíritu. El Espíritu realiza su acción creadora a través de María. María por sí sola no puede ser madre. Su misma virginidad es incapaz de ello. Sólo la actuación creadora del Espíritu lo hace posible. María es, según Mateo, el centro de la actuación del Espíritu cuando se trata del origen del Mesías y de la inauguración, con ello, del Reino de Dios y de su nuevo Pueblo. Hay una ruptura en la línea de generaciones humanas del Pueblo. La novedad sorprende a María. De ella y del Espíritu, sin otros presupuestos, nace el Cristo, el hombre absolutamente nuevo.

Este relato (el libro de la génesis) explica —según el primer evangelista— la filiación divina de Jesús y al mismo tiempo su condición humana. Jesús nació «del Espíritu Santo y de María». En el bautismo, Dios lo manifestó como «hijo mío predilecto» y el Espíritu descendió sobre El (3,17). Las fuerzas demoníacas y los tentadores humanos aludían en ocasiones a su filiación divina [51]. Momento culminante en la vida de los discípulos fue cuando reconocieron a Jesús, postrándose ante él, como «hijo de Dios» (14,13; 16,16). El centurión y quienes estaban con él haciendo la guardia junto a la cruz, llenos de miedo, proclamaron que El era el «hijo de Dios». El «verdaderamente éste era Hijo de Dios» suena, al final del Evangelio, como una ratificación del comienzo: ἐκ πνεύματος ἁγίου.

d) *El conflicto de José y su decisión*

El segundo personaje que entra en escena es José. De él se ha hablado anteriormente en la genealogía. Se conocen sus antecesores: es descendiente de Abraham... de David... En el relato se le denomina «hijo de David» (1,20). Su padre inmediato es Jacob. De José se dice que era «el hombre de María (ὁ ἀνήρ Μαρίας)» (Mt 1,16) y que *era* justo (δίκαιος ὤν).

«Justo» es también el calificativo con el que Pilatos y su mujer denominan a Jesús en el Evangelio de Mateo. La mujer de Pilatos le mandó decir a su marido, cuando estaba sentado en el tribunal: «No te metas con ese *justo,* porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa» (27,19). Y hasta el mismo Pilatos, lavándose las manos, dijo: «Inocente soy de la sangre de este *justo*» (27,24). Ante un justo hay que mantenerse alerta. No hay que actuar en contra de él. La verdadera justicia es interior, y por eso a veces no se percibe [52]. Así

de entender el modo de la relación: cf. A. ZIEGENAUS, *Die Empfängnis durch den Heiligen Geist - Zur Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Inkarnation,* en ID. (Hrg.), *Maria und der Heilige Geist* (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991), 75-91.

[51] Cf. Mt 4,3.6; 8,29; 26,63, 27,40 43

[52] Jesús, según Mateo, contrapone la justicia aparente a la justicia del corazón, de

es José. Un hombre diferente de los escribas y fariseos, que busca ante todo la justicia del Reino de Dios (6,33).

Pero su justicia es puesta a prueba. La mujer que le pertenecía estaba encinta por obra del Espíritu Santo. Se trataba de algo que excedía cualquier tipo de información y suposición humana. Por el texto no se ve claro que José dispusiese de esa información, porque el ángel le comunica más tarde en sueños que «lo engendrado en ella es del Espíritu Santo». Con todo, las palabras iniciales del ángel del Señor («No temas en tomar contigo a María») parecen insinuar, no que José pretendía castigar a María de acuerdo con la ley [53], sino que sentía miedo y temor religioso ante lo que había acontecido en ella, ante lo grandioso e inesperado de Dios. También las mujeres tuvieron miedo ante el acontecimiento de la resurrección, y el ángel del Señor y el mismo Señor les dijeron: «No temáis (μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς)» (Mt 28,5.10). Es un temor semejante al que siente José ante el prodigio que se realiza en María; por eso el ángel le dice: «¡No temas! (μὴ φοβηθῇς)» (Mt 1,20). Al parecer, José, llevado de un temor reverencial —porque era justo—, no quería hacer suya a aquella que, según creía, no le pertenecía más, sino sólo a Dios.

la interioridad «Así también vosotros, por fuera aparecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad» (Mt 23,28) «Cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para ser vistos por ellos, de lo contrario no tendréis recompensa de vuestro Padre celestial» (Mt 6,1)

[53] Según la ley —Dt 22,13-21—, María debería ser lapidada a la puerta de la casa paterna si su marido la delatara por falta de virginidad preconyugal Dt 22,13-21 es una normativa profundamente arraigada en las costumbres socio-jurídicas del antiguo mundo medio-oriental, que tenía en gran estima la exigencia ordinaria de que la esposa fuera virgen al matrimonio. En Israel se distinguían varias formas de virginidad 1) la virginidad de la esclava, considerada un bien patrimonial de su amo, la desfloración de la esclava se penaba como atentado contra la propiedad cf C LOCHER, *Die Ehre einer Frau in Israel Exegetische und rechtsvergleichende Studien zu Deuteronomium 22,13-21* (Orbis Biblicus et Orientalis, 70) (Freiburg Schweiz-Gottingen 1986), 236) 2) La virginidad de la joven libre pero todavía no casada (o c , 234-235) era un bien personal y patrimonial de la misma joven, tenía derecho a la inviolabilidad física, a la buena fama de la no desflorada, y en caso de desfloración tenía derecho a un matrimonio que lo reparase, esta situación de virginidad es, a posteriori, también un bien personal y patrimonial del futuro marido, y en última instancia es un interés público para toda la nación de Israel (o c , 237 387) 3) La virginidad de la joven libre ya prometida pero todavía no casada esa virginidad es un bien personal y patrimonial del marido, reconocido y rigurosamente protegido por la ley Se trata de un derecho absoluto La desfloración no sería tanto un delito contra la virginidad cuanto contra la reserva exclusiva de la mujer al marido María se encontraría en la situación tercera sería el caso de la prometida, que ya pertenecía a su marido, José Los derechos del prometido se verían profundamente lesionados por el embarazo de María Poco conocemos de la forma de realizar los procesos de castigo José habría optado —según esta opinión— por una interpretación misericordiosa de la norma «en un sistema legal menos severo el mandato de «quitar el mal de en medio de ti» se habría cumplido divorciándose de María» sin recurrir a la lapidación cf R E BROWN, *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad, Madrid 1982), 126

A nivel literario, hay que decir que José pretende dar acta de repudio por motivos puramente religiosos; no por extrañeza ante el hecho ni por sospecha. El escritor del primer Evangelio quiere resaltar únicamente este aspecto, que es el que le interesa. No obstante, podemos y debemos preguntarnos si detrás de ese revestimiento literario y moralmente edificante no hubo un auténtico y serio conflicto. Cuando se toma realmente en serio el origen irregular (virginal) de Jesús hay que suponer que se pudo poner en funcionamiento el mecanismo jurídico de Israel, que en esos casos era especialmente rígido.

José elige entre dos alternativas: o ponerla en evidencia, o repudiarla en secreto. Porque «es justo», se decide por la última: repudiarla en secreto. Ser justo, en el Evangelio de Mateo, significa no ser como los escribas y fariseos hipócritas que pagan el diezmo de la menta, del aneto y del comino, y descuidan lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe (Mt 23,23). La justicia implica la misericordia y la fe. José se encuentra ante el dilema de ser justo sin misericordia, o ser justo desde la misericordia y la fe. Y la acción que de él se relata está en relación con esa justicia: no quería poner a María en evidencia a causa de su embarazo, y por eso decidió repudiarla en secreto. Se da un contraste entre la evidencia y el secreto [54].

El conflicto se resuelve en el relato a través de la intervención del ángel del Señor durante el sueño. No se indica el tiempo en que esto ocurrió, ni tampoco el lugar, aunque cabe conjeturar, por lo que se dirá más tarde, que aconteció en Belén de Judá (Mt 2).

e) *Revelación y mandato del ángel del Señor*

José así lo tenía planeado [55], cuando he aquí que se le apareció el ángel del Señor. El ángel del Señor se aparece también al final del Evangelio de Mateo a las mujeres y les pide —como a José— que «no teman» porque conoce lo que les pasa y puede anunciarles que Jesús ha resucitado (28,5). En el prólogo cristológico del Evangelio el ángel del Señor se dirige a José y le pide que no tema porque María ha de seguir siendo su esposa y lo concebido en ella es obra

[54] δειγματίσαι y λάθρα un hecho correlativo se relata en el capítulo 2 de Mateo Herodes congregó públicamente a todos los príncipes de los sacerdotes y escribas del pueblo para saber dónde iba a nacer el Cristo Pero después llamó en secreto (λάθρα) a los magos (2,7b) para saber el tiempo que hacía que la estrella se les había aparecido

[55] ἐνθυμηθέντος. «en su ánimo» (εν-θυμός) se trata de un participio aoristo deponente en genitivo absoluto, si la acción permanece, lo lógico hubiera sido un participio presente y no aoristo.

del Espíritu Santo. José, pues, inaugura en cierta manera el temor pascual: el temor ante lo incomprensible de la actuación de Dios. Ese temor, que se revela al principio como temor ante la génesis del hombre nuevo, que llega de forma sorprendente para María e incomprensible para José, se revela al final como temor ante el Resucitado que ya no está en la tumba vacía y hay que buscarlo.

El ángel del Señor se dirige a José con el apelativo de «hijo de David». Quiere que actúe como tal. Le pide que no tenga miedo, que no se retraiga de tomar consigo a María, que *ya* es su mujer. Tomar a María significa llevar el matrimonio a su cumplimiento. Acogerla en su casa y compartir con ella toda su vida, para siempre. Significa convertirse en el «esposo de María». No se trata de un mero título jurídico o social. Es una llamada a vivir en profundidad espiritual y humana su relación con ella. Es la llamada a constituir un hogar. Porque «lo que Dios ha unido no lo puede separar el hombre».

El ángel del Señor le informa directamente a José que lo engendrado en María procede del Espíritu Santo, que ella dará a luz un hijo. Pero le confiere una misión: acoger a María como esposa e imponer al niño el nombre de Jesús. Decía un dicho rabínico: «Si alguno dice: «Este es mi hijo», hay que creerle» [56]; y por eso, entonces la mujer quedaba libre de la ley del levirato [57]. Imponer el nombre era lo mismo que decir: «Este es mi hijo». José así lo hizo. Acogió, a un mismo tiempo, al hijo y a la madre. El nombre escogido fue revelado por el ángel: Jesús. La función de José no es meramente extrínseca. Dar el nombre y ejercer humanamente como padre no es un mero dato jurídico, sino personal, humano, vital, teológico.

Esta aparición acontece de noche, o al menos mientras José está durmiendo. No se trata de un encuentro físico, a la luz de día, en vigilia. Tampoco se dice dónde aconteció la aparición. Cabe suponer, según el relato posterior, que pudo ser en Belén. En todo caso, María y José vivían en lugares distintos.

El ángel de Dios ejerce un papel activo por medio de una aparición y de la palabra. El ángel aparece como defensor de María. Acogerla no ha de causar temor a José. Acoger a María es para José la posibilidad de sentir sobre sí la bendición del Espíritu Santo. El hijo de María no es hijo de José: «ella dará a luz un hijo que nada tiene que ver con José». No se le dice: «te dará a luz un hijo». Por consiguiente, se trata de una acción en la que José nada tiene que ver. Sí tiene que ver, en cambio, con el reconocimiento público del hijo de

[56] *Mishnah, Baba Bathra,* 8,6.

[57] Cf. *Talmud babilonense,* B.B., 134a: cf. L. SABOURIN, *Il vangelo di Matteo. Teologia ed esegesi* (Paoline, Roma 1976), 209.

María al imponerle José el nombre. Nunca podrá decirse —lo que entraría dentro de la lógica de la genealogía—: «Y José engendró de María a Jesús, el llamado Cristo». Pero será perfectamente legítimo afirmar que Jesús era *legalmente* hijo de José, y a través de él «hijo de David» e «hijo de Abraham».

f) *Cumplimiento de la palabra profética de Isaías*

Mateo cita frecuentemente el Antiguo Testamento [58]. Hay 10 u 11 citas que son particularmente típicas de él: las «citas de cumplimiento» [59]. Una de ellas está en nuestro texto. Estas fórmulas indican que los oráculos divinos de los profetas se cumplieron en los acontecimientos de la vida de Jesús.

Mateo leía el Antiguo Testamento, no como los rabinos, con métodos tradicionales de interpretación, sino desde la libertad que le concedía la experiencia cristiana. Contemplaba como mesiánicos muchos textos que no eran tales para los comentaristas judíos. Esto es lo que hizo con Is 7,14. «El evangelista se encuentra con un texto dirigido a la casa de David que habla de una virgen que está encinta y da a luz un hijo. No sólo a través de las mujeres mencionadas en la genealogía, sino también a través de esta virgen preanunciada por su palabra profética, había preparado Dios el nacimiento de Jesús, el Mesías, «de esta manera» (Mt 1,18). Pero Mateo ha intentado explicar también que «esta manera», que implica la acción creativa del Espíritu Santo en vez de la acción sexual de un hombre, significa que Jesús es Hijo de Dios a la vez que hijo de David... El mismo Señor, que había guiado la genealogía del Mesías con minuciosidad matemática (1,17), había planeado el quién y el cómo de la generación del Mesías hasta el último detalle. Y si, en opinión de Mateo, había quienes tachaban calumniosamente de ilegítima esa generación, debían saber que estaban blasfemando contra lo que el Señor mismo había dicho» [60].

Según Mateo, la Palabra de Dios no se cumplió en el pasado, ni se cumplirá en el futuro, tal como esperaban los de la secta de Qumran. No hay pendiente ninguna revelación esotérica. La Palabra profética de Dios se cumple en los acontecimientos de la vida de Jesús.

[58] Lo cita unas 66. En 43 ocasiones se trata de citas textuales. En 37 ocasiones la cita textual está precedida por una introducción.

[59] En ellas emplea la siguiente expresión griega: ἵνα -ὅπως y τότε- πληρωθῇ: cf. Mt 1,22; 2,15.17.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4; 27,9. Todas las citas de cumplimiento de Mateo proceden de los profetas.

[60] R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad, Madrid 1982), 149-150.

La profecía de Isaías no hablaba únicamente de la prolongación de la descendencia davídica en su tiempo [61], sino de la culminación de la descendencia davídica en el auténtico hijo de David, que es al mismo tiempo el «hijo de Dios» y el «hijo de María»

Antes de que José decida obedecer al ángel, el evangelista muestra su optimismo «Todo ésto sucedió para que se cumpliese el oráculo del Señor por medio del profeta» La historia de la salvación tiene su lógica, su geometría Lo paradójico, lo inexplicable adquiere su razón de ser cuando se contempla en el panorama global Pero la Palabra de Dios se cumple cuando el hombre la acoge Como decían los antiguos Padres, al *fiat* del Creador es necesario que corresponda el *fiat* del ser humano El *fiat* de Dios aparece alumbrado en Is 7,14 Cuando Jose da su *fiat* («despertado José del sueño, *hizo* como el angel del Señor le había mandado») [62], el cumplimiento de la Palabra llega a su plenitud, el conflicto se soluciona

g) *La paternidad de José y la filiación davídica de Jesús*

José, despertado del sueño, hizo lo que le había prescrito el ángel [63] tomó a su mujer (παρέλαβεν τὴν γυναῖκα) La llevó a su casa para convivir con ella Tras el dolor, tras el conflicto la relacion entre ambos se re-anuda Realizó la segunda parte de los desposorios Pero, aun llevándola a casa, la respetó, no tuvo con ella ningún tipo de relación sexual («conocer») Este elemento no aparecía como exigencia del mandato del angel, da la impresión de que responde a una decisión personal de José —según el relato— José respetó su condición virginal hasta que nació el hijo [64] Uno evoca aquí la escena de Jn 19,26-27, donde no ya un angel sino Jesús mismo le dijo a María que el discípulo era su hijo, y al discípulo que ella era su

[61] Para esta perspectiva e interpretacion, cf H WILDBERGER, *Jesaja Kapitel 1 12* BKTA (1972), 289-294

[62] El papa Juan Pablo II, en la «Redemptoris Custos» pone de relieve el significado teologico de «hacer de Jose» Jose *hizo* como el angel le había mandado El papa descubre bellamente en estas palabras del evangelista la correspondencia al *fiat* de Maria en el Evangelio de Lucas

[63] προσεταςεν cf Mt 8,4, donde Jesus le pide al leproso que presente la ofrenda que prescribio Moises, empleando el mismo verbo προσεταςεν

[64] «En español, cuando se dice de algo que no tiene lugar *hasta* un determinado momento, se entiende que despues de ese momento ya no rige el no Pero, estudiando el griego εως οὗ despues de una negacion ("no hasta que, no antes de que", BAG, 335,1a,alfa), K Beyer indica que en griego y en semitico tal negacion a menudo no implica nada sobre lo sucedido despues del limite de ese «hasta que», R E BROWN, o c, 130-131

madre, y entonces el discípulo la tomó como pertenencia propia (ἔλαβεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια) [65]

Y José le impuso por nombre Jesus Con lo cual José asumía legalmente la paternidad de Jesús y humanamente la condición paterna —de liderazgo y protección, como se vera en Mt 2—, que tan importante es para el despliegue psicológico de una persona Gracias a José, Jesús es «hijo de David», como el [66] Es curioso constatar que quienes invocan a Jesús como «hijo de David» son los pobres, el pueblo dos ciegos que le pedían compasión (9,27), la gente atonita despues de la curación de un endemoniado ciego y mudo (12,23), la mujer cananea (15,22), y otros dos ciegos junto al camino (20,30) Al final de su vida Jesús plantea a los fariseos la siguiente cuestión si el Mesías es hijo de David, ¿cómo es que David, movido por el Espíritu, lo llama «señor», tal como revela el salmo 110,1? Con esto, Jesús intentaba superar el mero titulo davidico y ponerlo a su servicio

h) *Conclusion*

¡Asi fue la génesis de Jesús, el Cristo! El gran protagonista de esta génesis fue el Espiritu Santo A través de El y en Jesús, Dios se hizo el «Emmanuel», el Dios con nosotros La salvacion y el perdon de los pecados llegaron al pueblo Por medio del Espiritu la historia

[65] El relato de la infancia de Mateo se concluye con la referencia a Jesus Nazareo, o Nazareno En esta narracion esta omnipresente la madre, junto con Jose El contexto es de nacimiento y tambien de amenaza y de muerte Probablemente puede haber un influjo de este relato en el relato del capitulo 19 del cuarto Evangelio Alli tambien se alude al Nazareno (Jn 19,19-Mt 2,23) Esta la madre de Jesus Se hace referencia a ella como mujer y es entregada por Jesus, como madre, al discipulo amado Se dice que el discipulo, hijo, a partir de aquella hora, ελαβεν αυτην εις τα ἴδια (Jn 19,27), la tomo entre sus pertenencias propias, tal como hizo Jose ¿No podra establecerse alguna correlacion entre Jose, justo, y el discipulo amado?

[66] La filiacion davidica de Jesus es un dato fuertemente documentado en el Nuevo Testamento Ya a finales de la decada del año 50, Pablo escribe a los Romanos su credo, en el que confiesa a Jesus «nacido de la semilla de David segun la carne» (Rom 1,3) Tambien 2 Tim 2,8 hace referencia a otro credo antiguo «Acuerdate de Jesucristo, resucitado de entre los muertos, descendiente de David» Los primeros cristianos identificaron al Jesus resucitado con el Mesias davidico, rey, entronizado Y vieron en la resurreccion el cumplimiento de la profecia de 2 Sam 7,12 14 La pregunta mas radical seria ¿reconocieron los seguidores de Jesus que el era el «hijo de David»? ¿Se podia en aquel tiempo verificar con certeza una linea genealogica? Probablemente ello solo pudieran hacerlo algunas familias muy aristocraticas Pero es tambien probable que por el entusiasmo religioso, o lo que fuera, algunos discipulos llamaran a Jesus «hijo de David» Mateo presenta este titulo en boca de los que le seguian, nos habla en dos ocasiones de dos ciegos que asi lo suplicaron (Mt 9,22, 20,30-31), de la mujer cananea (Mt 15,22), y los niños en el templo (Mt 21,9 15) En otra ocasion dice que la gente se preguntaba «¿No sera este el hijo de David?» (Mt 12,23)

de la salvación no perdió su geometría, su lógica salvífica. El mal que la pervadía fue superado y sublimado. La creación volvió a su proyecto originario. El pueblo no fue destruido. La Promesa a David no quedó retractada.

María aparece, ante todo, como la «madre del Mesías». No es un añadido extrínseco a la genealogía, sino la sublimación por ruptura de la genealogía. Como las mujeres que la precedían, ella hizo posible el sueño de Dios en medio de la complicación, a veces diabólica, de nuestra historia. Algunos se preguntarán por qué el origen de Jesús hubo de ser así: ¿por qué la concepción virginal? En todo caso —y más allá de las respuestas teológicas, que analizaremos en la tercera parte—, ahí queda el *relato* de Mateo como un desafío para la vida. Es un relato que puede originar otros relatos. Quizás sea muy difícil, tal vez imposible, comprobar su conexión total con los hechos históricos; pero lo que sí es cierto es que ese relato ha creado historia. María aparece en todo momento llevada por el Espíritu, por la lógica de la vida; y después acogida por José. Es la gracia hecha mujer-virgen-madre.

José emerge en el relato como el gran protagonista humano. Su zozobra, su sufrimiento interior, su decisión de repudio sin suficiente luz, nos hacen comprender algo que de una forma o de otra se hace siempre presente en nuestra vida. José es también invadido por la gracia. En el sueño, en el momento en que era más receptivo, recibe el regalo de la revelación. El ángel del Señor le sorprende, como a María la había sorprendido el Espíritu. Le trae la paz, cuando se encontraba habitado por el temor. En cierta manera, como a las mujeres —al final del Evangelio—, el ángel le anuncia una resurrección: resucita el amor, el proyecto de hogar, la paternidad.

José y todos los creyentes pueden comprender, por este relato, que no se trata de una arbitrariedad de Dios. Este acontecimiento no es tan ilógico como puede parecer. Ya estaba germinalmente contenido en un oráculo de Isaías, pero tal como ese oráculo puede ser leído y comprendido por quienes han recibido la luz nueva de Jesucristo.

3. La pasión, incrustada en el nacimiento

En su prólogo cristológico, Mateo nos sitúa ante la condición sufriente del Mesías davídico, del Hijo de Dios, ante la aceptación y el rechazo. Mientras unos lo adoran, otros hacen todo lo posible por matarle. El capítulo segundo se caracteriza por dos itinerarios de ida y vuelta: el de los magos y el de José con el Niño y la Madre. Esta

acción itinerante es resaltada con el frecuente empleo en este capítulo de la partícula griega εἰς *(hacia)*:

Desde Oriente «hacia Jerusalén» (Mt 2,1),
Desde Jerusalén «hacia Belén» (Mt 2,8),
Desde Belén «hacia la casa» (Mt 2,11),
Desde la casa... (se omite Jerusalén)
«hacia su país» (Mt 2,12).
Desde la casa de Belén «hacia Egipto» (Mt 2,13.14),
Desde Egipto «hacia la tierra de Israel» (Mt 2,20.21),
Desde la tierra de Israel... (se omite la entrada en Judea)
«hacia el territorio de Galilea» (Mt 2,22),
Desde Galilea «hacia una ciudad llamada Nazaret» (Mt 2,23).

La acción es protagonizada en la primera parte por los magos, que vienen desde Oriente y vuelven a Oriente. Pasan por Jerusalén, llegan a Belén y se detienen, como objetivo de su viaje, en la *casa*. Después se retiran por otro camino a su país, pero sin pasar por Jerusalén.

En la segunda parte la acción es protagonizada por José, que toma consigo al niño y a la madre porque peligra su vida. Parten de la casa de Belén, para retornar, no a ella, sino a Nazaret. Huyen, se retiran a Egipto. Allí permanecen un tiempo. Después parten para la tierra de Israel, pero sin entrar en Judea. Marchan hacia Galilea. Y desde Galilea van a una ciudad llamada Nazaret.

Ambos viajes no son lineales del todo. En la última parte de ellos emerge una circunstancia que hace necesario variar el itinerario y suspender el paso: se trata de Jerusalén y del posible retorno a Belén, en la tierra de Judá. Son viajes llenos de expectación y dramatismo.

a) *Unos magos que vienen de Oriente adoran al verdadero rey de los judíos*

La palabra *mago* describe a alguien capaz de hacer que el poder divino se manifieste de forma concreta, física y tangible *a través del milagro personal* [67]. El poder divino se manifiesta también de forma abstracta, litúrgica y simbólica *a través de los rituales comunitarios.* El mago tiene un poder personal e individual, mientras que el sacerdote o el rabino tienen el poder comunitario ritual. Antes de la destrucción del segundo Templo, existía una oposición entre el mago y el Templo. Después, esta oposición se trasladó al mago y al rabino.

[67] «El límite entre magos, astrólogos y teúrgos es fluido... La valoración de los magos es generalmente positiva, cosa comprensible dada la gran estima de que gozaba entonces la sabiduría oriental»: U. LUZ, o.c., 163.

Los magos cuestionaban siempre la legitimidad del poder espiritual [68].

Algo curioso es advertir que mientras en el relato del éxodo el Faraón se encuentra estrechamente vinculado a los magos, que representaban el poder de los dioses de Egipto y con quienes el Faraón estaba estrechamente vinculado, en el relato de Mt 2, quienes están estrechamente colaborando con Herodes son los sumos sacerdotes y escribas, mientras que los magos de Oriente están de parte del auténtico plan de Dios.

Mateo confronta en su segundo capítulo a estos grupos. Narra la llegada a Jerusalén de unos magos de Oriente. Su presencia sobresaltó a la ciudad y a sus autoridades. Traían consigo una noticia impresionante: ellos, que no pertenecían al pueblo de Dios, decían haber contemplado en Oriente la estrella del nacido o parido rey de los judíos [69]. Venían como portadores de una noticia del cielo, que a todos sorprendió. Es como si ahora se cumpliera la vieja profecía de otro profeta, no perteneciente al pueblo, Balaán: «Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca: de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel» (Núm 24,17).

Llegó la noticia a Herodes [70]. El —y toda Jerusalén con él [71]— se sintió conturbado [72]. Se anticipó así una reacción que se repetió más tarde con motivo de la entrada mesiánica de Jesús en Jerusalén, cuando fue proclamado por sus seguidores hijo de David y rey, cuando la ciudad entera, conmocionada, se preguntaba: «¿Quién es éste?» (Mt 21,10). Resulta extraño que la «estrella» no hubiera sido contemplada en Jerusalén; los magos la verían de nuevo al salir de la ciudad. Herodes entendió que la situación era muy grave: no le había surgido únicamente un rival, sino que se trataba nada menos que del rey-Mesías. Reunió, por eso, a todos

[68] Cf. J. D. Crossan, *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do mediterrâneo* (Imago, Rio de Janeiro 1994), 173-193.

[69] τεχθεὶς: algunas malas traducciones hablan del «*recién* nacido rey de los judíos». Ese detalle no está expresado en el texto. Por lo cual no hay que deducir del texto que el nacimiento acabara de acontecer.

[70] Herodes no era un davídida; había sido nombrado rey por Marco Antonio y Octavio, el futuro César Augusto, el año 40 a.C.; murió el año 4 a.C. Era rey de Judea sin tener nada que ver con el rey David.

[71] El evangelista une estrechamente al rey Herodes con toda Jerusalén mediante la expresión griega «μετ' αὐτοῦ»; esta misma expresión es referida más tarde a la relación entre el Niño y María.

[72] ἐταράχθη: Mateo dice que los discípulos de Jesús al verlo caminar por las aguas se sobresaltaron (ἐταράχθησαν), es decir que se sintieron invadidos por el asombro, el estremecimiento, el miedo. Y, de hecho, Jesús los tiene que calmar, porque pensaban que era un fantasma (Mt 14,20). También Lucas dice de Zacarías que se estremeció ante la aparición del ángel (ἐταράχθη: Lc 1,12). Juan lo refiere a Jesús en la última cena, que tras la salida de Judas se estremeció en su espíritu (ἐταράχθη: Jn 13,21).

los sumos sacerdotes y escribas para saber de ellos *dónde* había de nacer. La interpretación que ellos hacen de la Escritura muestra que sería en Belén de Judá [73]; allí surgiría el esperado pastor mesiánico del pueblo de Dios, Israel. Los magos se pusieron inmediatamente en camino; lo hicieron de noche, y contemplaron con gran alegría la estrella; se sintieron agraciados por la providencia divina. Los sumos sacerdotes y escribas, en cambio, permanecieron en Jerusalén sin deducir ninguna consecuencia práctica de lo que percibían. Herodes quiso aliarse con los magos para tramar su estrategia de muerte.

El niño Jesús aparece como el contrapunto del rey Herodes. El niño es el «verdadero rey de los judíos», Herodes «el falso rey», el usurpador. Los magos encuentran a María y a Jesús —sin referencia a José—. En Israel el rey y su madre constituían la pareja real [74]. No lo encontraron en un establo o en una caverna, sino que entraron «en la casa» (Mt 2,11). Se puede pensar que se trataba de la casa en que residían de forma fija José y María en Belén [75]. Obviamente Mateo no se refiere a un nacimiento que tuvo lugar durante un breve viaje a Belén, seguido de un retorno a Nazaret, pasando previamente por Jerusalén. Mateo piensa en Belén como hogar permanente de José [76]. De tal manera que tiene que explicar cómo pudo ir a parar a Nazaret. Se trataba de un lugar al que José, por estrategia, tuvo que retirarse [77]. Nazaret no era el lugar donde José tenía su hogar, sino

[73] «Parece ser que Mateo no quiso poner la fórmula de cumplimiento en boca de los sumos sacerdotes y letrados debido a su actitud hostil. El *texto* de la cita se desvía de todas las formas textuales conocidas de Miq 5,1. Es una cita mixta; la breve frase final procede casi literalmente de 2 Sam 5,2 (LXX) (quizá intercalada por la afinidad con Miq 5,3)»: U. Luz, o.c., 157.

[74] Cf. 1 Re 2,19; 15,2; 2 Re 10,13; 12,2; 23,31.36; 24,18.

[75] Cf. R. A. Díez Aragon, *La madre con el Niño en la casa. Un estudio narratológico*, en *EphMar* 43 (1993), 47-59. Este autor muestra que «el lugar central del relato es la casa. Porque en ella se encuentra, con su madre, el niño que va a ser adorado. Es cierto —sigue diciendo— que el término *oikía* en el Nuevo Testamento puede indicar tanto la casa (en cuanto edificación o construcción: Mt 5,15; 7,24ss) como la familia (Mt 10,12; 12,25). También los exegetas han investigado mucho para tratar de precisar cuál es el significado del término en 2,11... El narrador no concede ninguna relevancia especial a esta casa. Es mencionada simplemente porque en ella es adorado el niño. Posteriores interpretaciones simbólicas y alegóricas no encuentran fundamento en el texto ni en la intención del narrador»: Id., a.c., 57-58.

[76] Esto se armoniza con el hecho de que Herodes, habiéndose informado de los magos sobre el tiempo de la aparición de la estrella (para calcular la edad del niño), ordena la matanza de todos los niños de Belén y de sus alrededores «de *dos años* para abajo». Mateo enfatiza en este punto, añadiendo la explicación «conforme al tiempo que él había calculado con exactitud de los magos» (Mt 2,16). La historia de Mateo no implica que Jesús hubiese acabado de nacer un poco antes de la llegada de los magos. Para asegurar que Jesús muera, Herodes ordena matar a todos los niños menores de dos años.

[77] Cuando refiere Mateo que Jesús dejó Nazaret y se fue a morar a Cafarnaum (Mt

un lugar de refugio, donde hubo de escapar de la amenaza de Arquelao, el hijo de Herodes. Pero, curiosamente, la solución que encontró no fue tan buena como parecería. En Galilea gobernaba Herodes Antipas, el futuro asesino de Juan Bautista, también él hijo de Herodes.

Los magos adoraron a Jesús, le rindieron homenaje, inclinándose y postrándose ante él. Abrieron sus cofres y ofrecieron dones muy valiosos al niño, en señal de sumisión y alianza: oro, incienso y mirra [78]. Nada de ésto hizo el pueblo de Dios, Jerusalén. Es más: Herodes quiso aprovecharse del gesto de los magos para atentar contra Jesús. Los magos burlaron sus planes, volviendo a su país por otro camino tras ser avisados durante el sueño. No se dice que el aviso proviniera del ángel del Señor. Este sólo se aparece a José.

b) *Raquel —la séptima mujer— y la madre del pueblo en el nuevo éxodo*

Después de la visita y adoración de los magos, se le apareció por segunda vez el ángel del Señor a José en el sueño y le ordenó que tomara al niño-rey y a la madre y huyera a Egipto para evitar el peligro de muerte que se cernía sobre él a causa de Herodes (2,13). José obedeció el mandato y huyó de noche hacia Egipto. Después de la estancia en Egipto se le apareció por tercera vez el ángel del Señor y le ordenó que tomara de nuevo al niño-rey y a la madre y se encaminara a la tierra de Israel (2,19). Entre ambas escenas se narra la matanza de los inocentes (2,16-18).

El niño-rey se salvó gracias a la providencia de Dios. José cumplió el mandato. Y huyó con él y con su madre hacia Egipto. Así se cumplió la profecía de Oseas: «De Egipto llamé a mi hijo». Dios habla aquí de su hijo [79]. Dios amaba a Israel, en Egipto, con ternura de padre (cf. Os 11,1-4). Dios liberó a su pueblo del Faraón como un padre libera del enemigo a su hijo pequeñito. En Madián, Yahweh dijo a Moisés:

> «Cuando vuelvas a Egipto, harás delante de Faraón todos los prodigios que yo he puesto en tu mano; yo, por mi parte, endureceré

4,13), emplea la misma expresión que cuando se dice que José fue a morar a una ciudad llamada Nazaret (Mt 2,23). Ese fue el primer viaje de Jesús a Nazaret para establecer allí su morada o residencia.

[78] Cf. Is 60,6, donde el profeta habla de la peregrinación escatológica de los paganos y de sus reyes a Sión; Cant 3,6; Eclo 50,8s; Cant 5,11.13; Ex 23,34. Pero oro, incienso y mirra juntos no aparecen nunca en el Antiguo Testamento.

[79] Según la interpretación de Mateo en estas escenas, Jesús, el niño-rey, es «el hijo de Dios», a quien el Señor llama de Egipto: τὸν υἱόν μου (2,15). Junto a él está «la madre», sin nombre propio: la madre del hijo de Dios.

> su corazón, y no dejará salir al pueblo. Y dirás a Faraón: Así dice Yahveh: Israel es *mi hijo, mi primogénito.* Yo te he dicho: "Deja ir *a mi hijo* para que me dé culto", pero como tú no quieres dejarle partir, mira que yo voy a matar *a tu hijo, a tu primogénito*» (Ex 4,21-22).

El éxodo adquiere en las circunstancias que rodean los orígenes de Jesús un nuevo y definitivo acento [80]. Providencialmente, en una situación llena de amargura y rechazo, el hijo de Dios, nacido del Espíritu y de la virgen Madre, tiene que huir a Egipto. Egipto paradójicamente se convierte en lugar de refugio. Mientras que la ciudad santa de Jerusalén y la tierra de Judá se han convertido en territorio de amenazas y de muerte. Lo que parecería una enorme desgracia, se convierte para Mateo en la gran culminación del Exodo. El niño-rey, hijo de Dios, la madre del hijo de Dios y el nuevo Moisés, José, el esposo de María, serán introducidos por Dios en el Exodo. Lo realizarán de forma nueva y definitiva. Podrá decirse que no sólo el pueblo de Israel en tiempos de Moisés vivió la experiencia. El éxodo estaba incompleto. Jesús y su madre, conducidos por José —como si fuera un nuevo Moisés, o un nuevo Josué—, lo llevarían a culminación. Tal es la fuerza del éxodo en este relato mateano, que las palabras que Yahweh dijo a Moisés en Madián, *¡Anda, vuelve a Egipto; pues han muerto todos los que buscaban tu muerte!* (Ex 4,19), las pone textualmente Mateo en boca del ángel, pero ordenándole a José que se encamine desde Egipto a la Tierra de Israel. La obediencia de Moisés a Yahweh, paralela a la de José, se pone de relieve con estas palabras: «Tomó, pues, Moisés *a su mujer y a su hijo* y, montándolos sobre un asno, volvió a la tierra de Egipto» (Ex 4,20).

La huida es motivada por la atroz iniciativa de Herodes, que, ya próximo a su muerte, decide matar a todos los niños de la región de Belén menores de dos años. El falso rey de los judíos demuestra de este modo hasta dónde llega su maldad. Ataca al mismo Israel. Este hecho le evoca al evangelista el lamento de la madre ancestral, Raquel.

Raquel era pastora, hija de Labán y hermana de Lía. Jacob se enamoró de ella. Pero era estéril (Gén 29,31). Dios se acordó de Raquel y le abrió su seno (Gén 30,22). Tuvo un hijo llamado José. Pero al tener el segundo, cerca de Efratá, Raquel tuvo un mal parto y murió (Gén 35,16.19). Fue sepultada en el camino de Efratá, o sea Belén (Gén 35,19). Jacob erigió una estela sobre su sepulcro: es la estela del sepulcro de Raquel hasta hoy (Gén 35,20; cf. Gén 48,7).

[80] Cf. para este apartado el sugerente y fundamentado artículo de A. APARICIO RODRÍGUEZ, *La madre del pueblo en el anti-éxodo y en el nuevo Exodo. Mt 2,13-23*, en *EphMar* 43 (1993), 61-78.

Según otra tradición el sepulcro de Raquel no se encuentra en Belén, sino en los confines de Benjamín, en Ramá, al norte de Jerusalén (1 Sam 10,2), a unos 17 kilómetros. El evangelista Mateo parece que no distingue ambas tradiciones y las une.

Raquel era venerada como una de las grandes mujeres que edificó la casa de Israel. Cuando bendijeron a Booz por su mujer Rut, precisamente en Belén, evocaron a Raquel con estas palabras: «Haga Yahweh que la mujer que entra en tu casa sea como Raquel y como Lía, las dos que edificaron la casa de Israel. Hazte poderoso en Efratá y sé famoso en Belén.» (Rut 4,11).

Se puede descubrir el simbolismo de esta escena mateana vislumbrando el trasfondo de la cita bíblica de Jer 31,15. Según Jer 31,15, Raquel, «la madre del pueblo, llora a sus hijos que van al destierro; llora por el pueblo destruido... El llanto de Raquel suena a lamentación profética por el Israel infiel... Cuando se haya consumado el tiempo del castigo, habrá sonado la hora del retorno de Egipto, del nuevo éxodo. Mientras tanto, el pueblo exiliado —el niño y la madre— ha de permanecer en Egipto. El pueblo exiliado ha de vivir toda la historia del pueblo santo, que Mateo reproduce en miniatura geográfica (Belén-Egipto-Ramá). Raquel, por lo demás, es la madre del pueblo, y, en cuanto tal, llevó en su seno a todos los hijos que nacieron de ella a lo largo de los siglos. De modo similar, "la madre" que baja a Egipto bien puede ser la madre del nuevo pueblo» [81].

Herodes atentó contra los hijos de Raquel. Los mató. Quiso destruir al pueblo. Por eso Raquel llora desconsolada. Raquel es la madre que muere con sus hijos muertos. Raquel es la madre sepultada. Sus hijos ya no existen. Raquel se queda en Belén, allí sepultada. En cambio hay otra madre que se salva de la amenaza, que huye y con ella se lleva al niño, el futuro, el pueblo. Su niño no era descendiente de Raquel, sino de Lía, y desde ella, de Judá, el hijo de María. Tiene que huir. Entrar en un nuevo éxodo. Gracias a ellos la historia de la salvación seguirá adelante. La Promesa no fallará.

Si el niño representa a Israel es posible descubrir el valor simbólico de la madre del niño: ella es la madre del pueblo:

> «La madre es la madre de Israel, del pueblo... En el plan salvífico de Dios, María tiene la función de salvar al pueblo escogido... Por tanto, bajan a Egipto, consumando el anti-éxodo, el pueblo y la madre del pueblo. Se encaminan a Egipto por orden divina... La bajada a Egipto no suena tanto a huida del peligro, marcada por la desobediencia —como en los tiempos de Jeremías—, cuanto a denuncia de la perversión que mancilla la tierra de Dios. Es una bajada que trueca en realidad la conminación divina que escuchamos en la profecía. Es

[81] A. Aparicio Rodriguez, a.c., 73.

> necesario retornar al punto cero para que Dios comience algo nuevo. Bajan a Egipto el pueblo —el niño— y la madre del pueblo —María—. Allí han de permanecer hasta que, cumplido el oráculo contra las naciones, pueda iniciarse el nuevo éxodo y nazca el nuevo pueblo» [82].

No será ésta la última amenaza a la vida de Jesús. En el relato de la pasión, Jesús será condenado a muerte por la gente, azuzada por los sacerdotes y ancianos del pueblo. Pilato los situará ante una alternativa: o Jesús o Barrabás (=el hijo del Abbá). En esta ocasión se salvará Barrabás. Jesús será entregado a la muerte. El rey de los judíos ha cumplido su misión. Ha inaugurado el Reino. Ahora se encamina hacia la muerte. Pero, mientras él muere, muchos cuerpos de santos que habían muerto resucitaron y, saliendo de sus sepulcros, entraron en la ciudad santa y se aparecieron a muchos (Mt 27,51-53). El centurión romano reconoce y confiesa que el rey de los judíos crucificado era el «hijo de Dios» (Mt 27,54). En este éxodo siguieron a Jesús muchas mujeres, entre ellas María Magdalena y María de Santiago y otras dos, que son madres: la madre de José y la madre de los hijos de Zebedeo (Mt 27,55-56). Y emerge la figura de otro José, también discípulo, que pide el cuerpo de Jesús para envolverlo en una sábana limpia y colocarlo en un sepulcro nuevo excavado en la piedra (Mt 27,57-58).

El niño, su madre y José se establecen en Egipto, pero como peregrinos, inestablemente, hasta nueva orden. Cuando llega el nuevo mandato, José se pone en camino con ellos hacia la tierra de Israel. «Como nuevo Moisés introduce al pueblo —y a la madre del pueblo— en la "tierra buena". Es el comienzo de la nueva era, que inaugura el éxodo definitivo; pero tan sólo es el comienzo. De hecho, una vez que el nuevo pueblo llega a "la tierra de Israel" ha de retirarse a la región de Galilea y debe establecerse en la desconocida aldea de Nazaret. El nuevo pueblo ha entrado en la tierra de Dios, pero no la posee aún: el éxodo no se ha consumado» [83].

El regreso de Egipto tiene como objetivo la tierra de Israel, la tierra del pueblo que será lugar de su misión. Si exigiéramos a Mateo precisión histórica no comprenderíamos cómo José, por miedo a Arquelao, el hijo de Herodes, se dirigió a Galilea, donde gobernaba Herodes Antipas, el futuro asesino de Juan Bautista y también hijo de Herodes. La solución encontrada no es mejor. José parece tener un extraño sentido de las medidas de seguridad.

Parece ser que Mateo tenía que introducir, como fuera, a Jesús en Nazaret y explicar lo que era un dato tradicional, anterior a su intro-

[82] A. Aparicio Rodriguez, a.c., 74.
[83] A. Aparicio Rodriguez, a.c , 75.

ducción cristológica. Que Jesús era con razón llamado «Jesús de Nazaret». Una *crux interpretum* es la alusión a lo que habían dicho los profetas: «Será llamado nazoreo» (Mt 2,23). Si se tratara de una cita bíblica buscada por Mateo, dado que él sólo conocía la versión de los LXX, ésta sólo podía ser Jue 13,5.7 y 16,17. Si se tratara de una cita bíblica pre-existente cabría pensar en muchos textos hebreos en los que aparece esa raíz *nzyr*. Y entonces aparece como texto más probable Is 11,1, interpretado mesiánicamente por el judaísmo: el vástago que brota del tronco de Jesé. Tal vez ésta sea la solución mejor, dado que Mateo alude a los profetas en plural, y no a un profeta en particular. La biblia había predicho que Jesús sería llamado nazareno. «Esta tesis aparece también respaldada desde otro ángulo: precisamente en la región siria, donde vive la comunidad mateana, la palabra «nazareo» sirve para referirse a los cristianos... Al retirarse a Nazaret, en la Galilea de los paganos, Jesús pasa a ser el "nazareo", es decir, el cristiano, el maestro y señor de la comunidad que le sigue y que anuncia su mensaje a los paganos» [84].

III. CONCLUSION: LA MADRE DEL REY DE LOS JUDIOS EN EL PROLOGO CRISTOLOGICO DE MATEO

1. En este capítulo hemos contemplado a María o Miryam dentro de un precioso cuadro: la introducción cristológica con la que el evangelista Mateo inicia su evangelio. Ella no es el único personaje. En los dos primeros capítulos de Mateo son mencionados nada más y nada menos que 50 personajes por su nombre propio, además de Jesús y María y otros personajes innominados, como el ángel del Señor, los profetas, los magos. Ella no es la única mujer. Es una de las siete nombradas: Tamar, Rajab, Rut, la mujer de Urías, la 'almā, Raquel. Pero, en todo ese conjunto, María sobresale como punto de encuentro, como quicio sobre el cual gira toda la introducción teológica.

2. Mateo hace teología narrativa. No sabemos hasta qué punto le interesaba ofrecer sólidas constataciones históricas. Sabemos que la exégesis crítica tiene dificultades en admitir la historicidad de Belén como lugar exacto del nacimiento de Jesús, o de la matanza de los inocentes y huida a Egipto tal como es narrada por Mateo; y no por prejuicios, sino por la insuficiencia de los testimonios y las contradicciones internas que se producen al ser comparados con otros textos. Pero esa constatación no invalida en manera alguna el texto. Porque lo que la introducción cristológica de Mateo nos ofrece, ante

[84] U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo. Mt 1-7*, vol.1 (Sígueme, Salamanca 1993), 183.

todo, es una revelación: la perspectiva global, teológica, desde la que podrá y deberá ser comprendido Jesús.

3. María es la madre de Jesús. Lo es como punto catalizador de todo un impresionante flujo de vida que procede del Dios creador y se manifiesta en Abraham, David... María es «génesis» de Jesús en el conjunto de un impresionante «génesis» del cual es protagonista un pueblo.

4. Rasgos de María son anticipados en las diversas mujeres-madres que aparecen en la genealogía de Mateo. María es anticipada en Tamar, la mujer de la que dependía el cumplimiento de la promesa hecha por Dios a Judá: esta santa mujer santificó el nombre divino al desear una semilla santa y arriesgarse a ser rechazada o quemada. Al engañar realizó una obra santa, y así llevó Dios adelante su santo designio. María es anticipada en la fe de Rajab, en su docilidad a la palabra de los exploradores, en su confianza en la victoria del Dios con que se encontró. Dice la carta de Santiago que Rajab «quedó justificada por las obras dando hospedaje a los mensajeros y haciéndoles marchar por otro camino» (Sant 2,25). ¿No evoca este texto la actitud de María con los magos, acogidos en su casa y encaminados después por otro camino (Mt 2,11-12)? Si de Rajab se decía en el texto midráshico que sobre ella se había posado el Espíritu Santo antes de llegar a ella los exploradores, ¿no presenta de la misma forma Mateo a María como la que concibió por obra del Espíritu Santo, antes de llegar a su casa los magos? ¿No defendió María, con José, la vida de su hijo, el enviado de Dios a su casa, hasta arriesgar por él la vida? María, como Rut, la mujer moabita virtuosa y creyente, es madre en Belén. Dios le da la fecundidad. Es acogida por José. Da continuidad a la casa de Judá. Tamar, Rajab y Rut anticipan la figura de María, la madre de Jesús. En ellas y en ella es Jesús también «nacido de mujer», pero de mujer audaz, creyente, arriesgada, poseída por la fuerza del Espíritu.

5. En la mujer de Urías se anticipa el conflicto en el que Mateo sitúa a José y María. David le roba la esposa a Urías. José, por temor de Dios, no quiere apropiarse de aquella que ha sido asumida por el Espíritu de Dios. El primer hijo de David es hijo del pecado. El hijo de María no es hijo de José, sino de Dios. No sabemos si María pertenecía a la tribu de Judá.

6. Sin embargo, no se puede demostrar por las fuentes evangélicas que María perteneciera a la estirpe de David. Por eso Mateo plantea tan dramática y bellamente el conflicto de José. Sus cavilaciones, sus proyectos y, al fin, su obediencia al ángel del Señor que se le revela. En esa obediencia, José asume el papel de padre legal, impone el nombre, y con ello acepta al niño como hijo legal suyo.

Basta ese gesto para justificar la pertenencia de Jesús a la estirpe y casa de David.

7. Pero aún más que la ascendencia davídica de Jesús le interesa resaltar a Mateo el origen *trascendente* de Jesús: su conexión filial con Dios. Para ello recurre a dos instancias: el Espíritu Santo y María-virgen. Ambos, en una admirable acción única, engendran al Hijo. Ambos, como si de un único principio se tratase, son el origen de Jesús. María es actuada por el Espíritu. La relación de María con el Espíritu Santo es muy íntima. Se da una admirable correlación entre el Espíritu *santo* y la *santa* Virgen. María virgen, actuada por el Espíritu Santo, es para Mateo la génesis y el símbolo de la filiación divina de Jesús y al mismo tiempo de su condición humana. Jesús nació «del Espíritu Santo y de María»; por eso El, el crucificado, era verdaderamente el «hijo de Dios»: del Espíritu Santo.

8. Una vez establecido el origen divino-humano de Jesús y a María como punto de intersección y punto catalizador de tantos elementos de génesis, divinos y humanos, Mateo centra su atención en la casa de Belén, sede del nacido rey de los judíos, lugar donde se para la estrella vista en Oriente. En esa sede está el niño rey junto a su madre. En la Belén de Raquel, de Rut, Noemí y Booz, de David, tiene su casa el nuevo y definitivo heredero. Junto a él está la reina-madre.

9. Pero el ilegítimo ocupante del trono de David en Jerusalén, a pesar de su decrepitud y cercanía a la muerte, teme. Cuando él está para morir se sobresalta por aquel que ha nacido. Se alía con Jerusalén en contra de aquel que está aliado profundamente con su madre. Se comienza a ejecutar un programa de persecución y muerte del niño. La providencia de Dios actúa. José, que aparece tres veces agraciado por sueños en los cuales Dios le revela su voluntad providente por medio de su ángel, obedece y se convierte en el guía seguro. Como un nuevo Jeremías se va a Egipto con el símbolo del pueblo, con la madre del pueblo que ha de renacer. En cambio, en Belén queda la madre ancestral, Raquel, la madre sin futuro, porque sus hijos están muertos, porque para ella no hay consuelo, porque será la eternamente sepultada. En Egipto habita por un tiempo la reserva mesiánica de Dios. El pueblo es alimentado, atendido, por la madre. Y Dios vuelve a repetir otra vez la hazaña del Exodo, llamando de Egipto a su pequeño. Otra vez José se convierte en un nuevo Moisés. Pero el éxodo no es completo. No se puede entrar todavía en la ciudad mesiánica, en la Jerusalén del Reino. Hay que esperar. Y por eso el éxodo se alarga en la Galilea de los paganos. Allá van el niño-rey y la madre, por razones de seguridad y para cumplir la profecía de que sería llamado «nazareno».

10. La madre está implicada en un destino cruel. Ella asiste a la acción de Dios y a la acción de los hombres. Lo suyo es estar junto al niño-rey, ser su contexto permanente. Es la casa real y mesiánica en itinerancia. Es la corte del nuevo Reino. Cuando en la vida pública Jesús sea aclamado como hijo de David, o reconocido como hijo de Dios, o condenado a muerte como rey de los judíos, nadie podrá olvidar la génesis, en la cual ella, Miryam, la madre, tuvo un puesto tan decisivo. Tampoco a José, el justo, el obediente, el hombre de los sueños, el nuevo Jeremías del anti-éxodo, el nuevo Moisés del Exodo.

CAPÍTULO III

LA MADRE AGRACIADA Y CREYENTE

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV., *Kejaritomene: Mélanges René Laurentin* (Desclée, Paris 1990); AA. VV., *María en el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1982); GUEURET, A., *La mise en discours. Recherches sémiotiques à propos de l'Évangile de Luc* (Cerf, Paris 1987); APARICIO, A. (ed.), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María. Parte II: María en el evangelio de Lucas y en Hechos* (PCl, Madrid 1994), 131-291; BROWN, R. E., *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad, Madrid 1982), 237-519; LOPEZ MELÚS, F. M.ª, *María de Nazareth en el Evangelio* (PPC, Madrid 1989); MCHUGH, J., *La Madre de Jesús en el Nuevo Testamento* (Desclée de Brouwer, Bilbao 1978); MEYNET, R., *Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l'Évangile de Luc (1-9, 22-24)* (Cerf, Paris 1979); RAISANEN, H., *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1969); RIUS-CAMPS, J., *María, la madre de Jesús en los Hechos de los Apóstoles (Hech 1,12-14)*, en A. APARICIO (ed.), *María del evangelio. Las primeras generaciones cristianas hablan de María* (PCl, Madrid 1994), 275-291; SERRA, A., *María según el Evangelio* (Sígueme, Salamanca 1988); STOCK, K., *La Storia dell'Infanzia in Lc 1-2* (PIB, Roma 1978-1979); ID., *Die Berufung Marias (Lk 1,27-38)*, en *Biblica* 61 (1980), 457-491.

Con la venida de Jesús la historia del mundo cambió profundamente. No todos lo apreciaron así. El viejo mundo seguía manteniendo su orden rígido, su culto, sus leyes, sus autoridades, su esterilidad. Era incapaz de comprender la novedad, de apreciar la llegada de la salvación. Ese es el mensaje que Lucas nos transmite en su Evangelio. En ese horizonte él nos habla de María.

Fijaremos, en primer lugar, nuestra atención en todo el Evangelio de Lucas como trama, como acción y dinamismo, y dentro de él focalizaremos nuestra atención en su «prólogo cristológico». En segundo lugar, veremos cómo en ese entramado dramático queda situada María, la madre de Jesús, en interrelación con otros personajes. Finalmente haremos una reflexión teológica conclusiva.

I. LA TRAMA DEL PROLOGO CRISTOLOGICO EN EL EVANGELIO DE LUCAS

¿Cuál es la trama de este Evangelio? ¿Qué acontece a lo largo de los 24 capítulos de esta obra? ¿Qué pretende con ello el redactor?

¿Dónde sitúa la figura de María? Nos formulamos las mismas preguntas con las que iniciábamos el capítulo anterior.

El gran experto en exégesis retórica R. Meynet distingue cuatro partes en el evangelio de Lucas [1]: 1) el prólogo cristológico u orígenes de Jesús (1,5-4,13); 2) lo que Jesús «hizo» (4,14-9,50) [2]; 3) lo que Jesús «dijo» mientras subía a Jerusalén (9,51-21,38) [3]; 4) la pasión, muerte y resurrección de Jesús (22,1-24,53) [4].

En Lc 1,5-4,13, Lucas sigue un procedimiento narrativo muy conocido en su época: el del paralelismo entre dos o más personajes [5]. El paralelismo entre Juan y Jesús comienza en Lc 1,5 y concluye en Lc 4,15 [6]. También María es presentada en paralelismo con otras figuras, como Zacarías, Isabel, José, los pastores, Simeón-Ana, Jesús adolescente.

1. Los caminos de Dios en la introducción cristológica de Lucas

El tercer Evangelio, de Lucas, comienza con un dinámico ir y venir de personajes. En medio de una enorme movilidad, Dios inicia su proyecto de transformación. Diecinueve veces aparece la partícula «hacia» (εἰς) con sentido de desplazamiento geográfico en los capítulos introductorios del Evangelio [7].

Hacia el santuario del Señor (1,9).
Hacia la casa de Zacarías (1,23).
Hacia una ciudad de Galilea, llamada Nazaret (casa de María) (1,26).
Hacia la región montañosa... *Hacia* una ciudad de Judea (Lc 1,39).
Hacia la casa de Zacarías (1,40).
Hacia la casa de María (1,56).

[1] Ofrezco la lectura estructural y retórica de R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l'Évangile de Luc (1-9, 22-24), Planches* (Lectio divina 99A-99B) (Du Cerf, Paris 1979), A1.

[2] Exceptuados los dos bloques de enseñanza (Lc 6,20-49 y 8,4-21). Hay quince relatos de curaciones. En un total de 274 versículos, a la enseñanza se dedican solamente 62.

[3] Exceptuados cinco relatos de curación; de un total de 428 versículos, sólo 28 están dedicados a las curaciones.

[4] Hay que añadir que Lucas no concluye su obra con el Evangelio. A él pertenecen también los Hechos de los Apóstoles. También en ellos aparece la figura de María.

[5] Cf. C. H. TALBERT, *Literary Patterns. Theological Themes and the Genre of Luke-Acts* (Missoula, Montana 1974).

[6] Cf. R. C. TANNEHILL, *The narrative unity of Luk-Acts* I (Philadelphia 1986).

[7] Cf. Lc 1,9.23.26.39.40.56.(1.79); 2,3.4.15.22.27.39.41.45.51; 3,3; 4,9.14.16.

Hacia su ciudad para empadronarse (2,3).
Hacia Judea, *hacia* la ciudad de David, llamada Belén (2,4).
Hacia el cielo (2,15).
Hacia Jerosólima (2,22).
Hacia el templo (2,27).
Hacia la Galilea, *hacia* su ciudad, Nazaret (2,39).
Hacia Jerusalén (2,41.45).
Hacia Nazaret (2,51).
Hacia toda la región del Jordán (3,3).
Hacia Jerusalén, al pináculo del templo (4,9).
Hacia Galilea (4,14).
Hacia Nazará (4,16).

Lucas nos presenta en su introducción cristológica cinco movimientos fundamentales, en torno a los cuales todo se desarrolla, todo se desplaza. Hay movimiento del cielo hacia la tierra, de la tierra hacia el cielo. De Jerusalén hacia fuera de Jerusalén; desde fuera de Jerusalén hacia Jerusalén. En ese conjunto dinámico aparece la figura de María.

2. Los cinco movimientos

a) El *movimiento inicial* lo realiza el sacerdote Zacarías cuando se encamina hacia el santuario. Allí contempla al ángel de Dios, que le comunica la Buena Noticia. Desde el templo Zacarías se desplaza hacia su casa. La *casa de Zacarías* se convierte en uno de los lugares centrales del relato. A ella se desplazará más tarde María, tras su encuentro con el ángel. En esta casa tiene lugar el nacimiento del Precursor y los cantos inspirados de Isabel, María y Zacarías. La casa de Zacarías estaba en la región montañosa de Judea, en una de sus ciudades. No se menciona su nombre. Es el movimiento en torno al último gran profeta del Antiguo Testamento.

b) El *segundo movimiento* parte de Dios, del cielo. El ángel es enviado a una ciudad de Galilea, llamada Nazaret, a *la casa de María*. Esta casa se convierte también en otro de los lugares centrales. En ella acontece la vocación de María y la concepción virginal de Jesús. A ella retornará María después de pasar tres meses en la casa de Zacarías. El ángel después deja a María. Es el movimiento del nuevo mundo que emerge en lo insospechado.

c) El *tercer movimiento* va desde Nazaret a Judea, a la ciudad de David, Belén. Principal protagonista de este movimiento es José, acompañado por su esposa María, que estaba encinta. Hay dos movimientos complementarios: el del ángel del Señor que se acerca a los pastores (Lc 2,9) junto con otros ángeles que cantan y que poste-

riormente retornan al cielo (Lc 2,16), y el de los pastores hacia Belén (ἕως) desde la región en que velaban su rebaño (Lc 2,15-16) y su retorno glorificando a Dios (Lc 2,20). Desde Belén, María y José con el Niño continúan su movimiento hacia Jerosólima. En el templo terminó un movimiento complementario: el del anciano Simeón, impulsado por el Espíritu. José, María y el Niño —después de cumplir con la ley de Moisés— se volvieron a Galilea, a su ciudad de Nazaret. Este viaje de ida y vuelta desde Nazaret es el movimiento de la manifestación al mundo del Proyecto de Dios.

d) El *cuarto movimiento* parte de nuevo de Nazaret. Los padres de Jesús van a Jerusalén a celebrar la Pascua. El niño Jesús se queda en Jerusalén. Los padres vuelven a Jerusalén en su búsqueda. Encontrado, retornan a Nazaret. Es el movimiento dramático en tres días que evoca la inquietud de los tres días entre la muerte y la resurrección.

e) Un *quinto movimiento* presenta en paralelismo a Juan y Jesús, ya adultos, iniciando sus propias misiones: Juan se orienta hacia toda la región del Jordán (Lc 3,3). Jesús, tras ser llevado por el diablo tentador a Jerusalén, al pináculo del templo (Lc 4,9), orienta su misión hacia la Galilea (Lc 4,14), hacia Nazará, la ciudad en la que se había criado (Lc 4,16). Es el movimiento de la misión que será a partir de ahora movimiento continuo y se traducirá en el gran camino hacia Jerusalén.

Los actores de cada uno de estos desplazamientos son: Zacarías (Lc 1,9.23), el ángel del Señor (Lc 1,26), María (Lc 1,40.56), todos los que se tenían que empadronar en el imperio (Lc 2,3), José, acompañado de su esposa (Lc 2,4), los ángeles hacia el cielo (Lc 2,15), los padres de Jesús a Jerusalén (Lc 2,22), hacia Galilea, hacia su ciudad de Nazaret (Lc 2,39), hacia Jerusalén (Lc 2,41.45) y hacia Nazaret de nuevo (2,51), Simeón hacia el templo (Lc 2,27), Juan hacia la región del Jordán (Lc 3,3), Jesús hacia Jerusalén, hacia el pináculo del templo (Lc 4,9), hacia la Galilea y hacia Nazará (Lc 4,14.16).

II. ANUNCIACION DE JUAN: DESDE EL SANTUARIO A LA CASA DE ZACARIAS

El texto con el cual inicia Lucas su Evangelio (después del prólogo) está bellamente estructurado y compuesto, según el arte hebreo del quiasmo o la mutua correspondencia de los siete bloques que lo forman [8]. En el centro del texto se encuentra la pregunta incrédula

[8] Cf R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l'Évangile de Luc (1-9, 22-24), Planches* (Lectio divina 99A-99B) (Du Cerf, Paris 1979), A1

de Zacarías. Son las únicas palabras que pronuncia el sacerdote: «¿En qué lo conoceré?, porque yo soy un viejo y mi mujer avanzada en sus días».

A Lc 1,5-7
  B Lc 1,8-13a
    C Lc 1,13b-17
      D Lc 1,18
    C' Lc 1,19-20
  B' Lc 1,21-22
A' Lc 1,23-25

1. Presentación de los padres de Juan

La acción narrada tiene lugar en el templo de Jerusalén, y, dentro de él, en el santuario, la zona más especial [9]. El bloque primero *(A)* nos habla de dos personajes: del sacerdote Zacarías y de su esposa Isabel. El pasado de ambos era honroso y noble: él era sacerdote y pertenecía al turno de Abías; ella era descendiente de Aarón. El presente era digno y santo: «los dos eran justos ante Dios, y caminaban sin tacha en todos los mandamientos y observancias del Señor». Sin embargo, estaban sin futuro: «no tenían hijos, porque Isabel era estéril, y los dos, avanzados en días». La frase «Isabel era estéril» suena como una maldición, como la peor de las desgracias. Esa constatación ponía a prueba la justicia de Dios. ¿Cómo es posible que Dios no libere de la esterilidad a dos justos?

2. Una buena noticia para el pueblo

El bloque segundo *(B)* relata cómo Zacarías entró en el santuario, mientras todo el pueblo oraba afuera, y fue agraciado con la aparición de un ángel [10]. Aunque el anuncio nada tiene que ver de inme-

[9] Zacarías se dirige εἰς τον ναὸν ναὸς hace referencia al pequeño edificio que contenía el vestíbulo, el Santo, y el Santo de los Santos, mientras que *hierón* (ἱερόν) se refiere al vasto conjunto de todas las edificaciones, pórticos y construcciones del espacio sagrado, en torno a una hectárea

[10] Segun la imagen judio-apocalíptica del mundo, propia del tiempo neotestamentario, los ángeles eran seres personales e intermedios entre Dios y los hombres, que formaban parte de la corte de Dios Este el el modo frecuente de expresarse el Nuevo Testamento «los ángeles del cielo» (Mc 12,25), «miríadas de ángeles» (Heb 12,22), «en presencia de Dios, de Cristo Jesus y de los ángeles escogidos» (1 Tim 5,21) Eran también un recurso literario propio del lenguaje teológico de aquel tiempo Con este recurso Esteban narra ante el Sanedrín la historia del pueblo cf Hech 7,30 35 38 53. También el autor de la Carta a los Hebreos decía que «la ley fue promulgada por medio

diato con el templo, acontece en él. Aunque la espiritualidad y la misión del hijo que le es anunciado a Zacarías nada tendrán que ver con el templo, es allí donde es anunciado. La razón es, tal vez, porque en el templo es donde se reúne el pueblo. La revelación tiene mucho que ver con el pueblo. Acontece —y esto hay que subrayarlo— mientras el pueblo estaba afuera orando. Zacarías no era el protagonista de la acción litúrgica, lo era el pueblo. La revelación que le es confiada al sacerdote tiene que ver con el pueblo y está dirigida al pueblo.

No sabemos lo que Zacarías había pedido y orado a Dios, pero —en el bloque tercero *(C)*— se le dice que su oración ha sido escuchada y en qué sentido: «Isabel te concebirá un hijo y tú le pondrás el nombre de Juan». El hijo de Zacarías e Isabel es descrito en términos sorprendentes: tanto en su *ser* (será grande ante Dios, estará lleno del Espíritu Santo desde el seno de su madre, será investido con el espíritu de Elías) como en su *hacer* (por medio de él muchos hijos de Israel retornarán a Dios, su padre; preparará al Señor un pueblo bien dispuesto). Es evidente, pues, que el anuncio interesa al Pueblo. El anuncio del ángel va más allá del acontecimiento familiar del sacerdote Zacarías.

3. La incredulidad del sacerdote ante la irrupción de la novedad

La parte central de relato —bloque cuarto *(D)*— consiste en una pregunta que Zacarías dirige al ángel: «¿En qué lo conoceré? Porque yo soy un viejo y mi mujer avanzada en sus días». El sacerdote no cree lo que le acaban de comunicar. El debía saber cómo Dios había actuado en ocasiones similares (Abraham y Sara); pero no aceptó el mensaje. También Abraham hizo una pregunta semejante: «¿En qué lo conoceré?» (Gén 15,8); pero fue el primero, no tenía punto de referencia; Dios se le manifestó de forma absolutamente nueva. No era éste el caso de Zacarías. El sacerdote no se atiene a la historia de la salvación; como Adán en el paraíso, se dejó llevar por el ansia de conocer al margen de Dios. A Zacarías se le presenta el futuro con las palabras del pasado [11].

Desde el principio del Evangelio de Lucas la incredulidad responde a la Palabra de Dios. Zacarías es el primero de una larga lista

de ángeles». Sin embargo, los textos o acontecimientos veterotestamentarios a los que se refieren no hablan de ángeles

[11] Cf. J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo* (Sígueme, Salamanca 1992), 62

de personas incrédulas ante la propuesta de Dios en Jesús. La incredulidad parece la norma. La fe, la excepción.

4. El ángel apocalíptico

En el quinto bloque *(C')* el ángel revela su identidad: es *Gabriel*, que significa «fuerza de Dios», o «Dios se ha mostrado fuerte», uno de los siete ángeles que servían ante el trono divino [12]. Ante la aparición de Gabriel, el profeta Daniel se aterrorizó, cayó de bruces y perdió el conocimiento (Dan 8,16-18), quedó enfermo incluso durante algunos días (Dan 8,27). Se percibe así la grandeza de este mensajero divino. Era el mensajero de la llegada del fin de los tiempos, el ángel apocalíptico de las setenta semanas (Dan 9,21). Este es el ángel enviado a Zacarías y que, más tarde, será enviado a María. A la pregunta del sacerdote responde el ángel reprochándole su incredulidad, su falta de fe en el Dios de la vida, de la fecundidad, su escepticismo ante el renacimiento del pueblo: «¡Tú no has creído a mis palabras!». Por eso, el ángel que le concede el poder de engendrar, le quita el poder de la palabra.

5. La impaciencia del pueblo

El bloque sexto *(B')* completa y concluye todo lo que se había dicho en el bloque segundo *(B)*. Se habla de la impaciencia del pueblo. Percibe que algo que le afecta está ocurriendo. Pero no tiene acceso a ello. Una revelación que le es concedida al pueblo, no le es transmitida. El transmisor quedó mudo. Impera la ley del silencio. Hay que mantener en secreto el proyecto de Dios. Por el momento, la noticia le es arrebatada al pueblo.

En el séptimo bloque *(A')* se nos dice que no sólo Zacarías se vio obligado a guardar silencio. Su mujer Isabel, a la cual se unió y fecundó, se recluyó en su casa durante cinco meses, sin comunicar a nadie la noticia. Sólo inmediatamente después de este tiempo el mismo mensajero de Dios, Gabriel, comunicó esta noticia a la joven María. Ella, apenas lo supo, se desplazó a la ciudad de Isabel, donde Zacarías tenía su casa.

Es ésta pues, la crónica de una increencia que anticipa y anuncia la increencia de los observantes de la ley, fariseos, escribas, maes-

[12] Se habla de los siete ángeles en Tob 12,15· cf Ap 1,4. Los tres arcángeles cuyos nombres conocemos son Miguel (Dan 10,13; 12,1; Jds 9; Ap 12,7), Rafael (Tob 3,16; 5,4, 12,15) y Gabriel (Dan 8,16; 9,21).

tros, sumos sacerdotes Esta es la crónica de un nuevo comienzo, acogido con incredulidad y escepticismo por los observantes de la ley, en el mismo lugar de la manifestación y la presencia de Dios el santuario

III LA VOCACION-FE DE MARIA
DESDE CASA DE MARIA A CASA DE ZACARIAS

Continúa Lucas su relato. La mayoría lo define como «anunciación de Jesús» Unos pocos lo denominan «vocación de María y anunciacion» Creo que la perspectiva adecuada es aquella que nos depara el texto global de Lc 1,26-56 Se trata de una unidad literaria en la que continúa el dinamismo del prólogo cristológico desde la casa de María a la casa de Zacarías y vuelta En esta perícopa se incluyen tanto la vocación-anunciación como la visitación Sólo la contemplación del texto en su estructura nos permitirá captar su mensaje, su inspiracion

El relato está formado por siete bloques en forma de quiasmo He aquí su estructura

A Lc 1,26 27
B Lc 1,28-30a
C Lc 1,30b-37
D Lc 1,38
C Lc 1,39-46a
B Lc 1,46b-55
A Lc 1,56

La primera parte del relato *(A-B-C)* se desarrolla en una ciudad de Galilea, Nazaret, la segunda *(C'-B'-A')* en una ciudad de Judea, cuyo nombre no se dice (v.26 y 39). Hay una admirable correspondencia entre el primer bloque *(A)* y el último *(A')* (María, meses, casa, son términos que se repiten), entre el segundo *(B)* y el sexto *(B')* (alabanza del ángel a María, alabanza de María a Dios), entre el tercero *(C)* y el quinto *(C')* (anunciación de la identidad del hijo de María, identidad de la madre del Señor) En el centro de todo el relato tenemos la respuesta de María «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» [13] Contemplemos cada uno de los bloques

[13] El «he aqui» (ιδου) de Maria queda encuadrado por otros tres «He aqui que tu concebiras» (v 31), «he aqui que Isabel tu pariente ha concebido» (v 36), «he aqui que cuando ha llegado la voz de tu saludo» (v 44)

1. Presentación del nuevo personaje: María de Nazaret

[26] El sexto mes a una ciudad de Galilea	fue enviado el angel desde cuyo nombre era	Gabriel Dios Nazaret
[27] a una virgen desposada con un hombre y el nombre	cuyo nombre era de la casa de de la virgen era	Jose David Maria

En el primer bloque *(A)* introductorio son presentados los dos protagonistas de la acción Gabriel y María Se sugiere el doble origen de Jesús· «desde Dios», «de la casa de David» Se mencionan dos nombres el del lugar en el que la acción acontece, Nazaret, y el de la persona con quien María estaba prometida, José

El evangelista Lucas recuerda el tiempo transcurrido desde la escena del templo seis meses El ángel Gabriel es ahora enviado a otro personaje, del cual casi nada se puede decir De Zacarías e Isabel se resaltaba su alcurnia sacerdote él, hija de Aarón ella, personas honorables por su santidad y ancianidad ambos De María se dice que era virgen, prometida a un hombre que era de la casa de David Esta mujer se encuentra en una aldea desconocida de Galilea, Nazaret Nada hay en su persona que resulte significativo y digno de mención Cuando más tarde se dice que ella era συγγενίς o pariente de Isabel, Lucas utiliza una expresión lo suficientemente genérica como para no sugerir demasiado, nunca relaciona Lucas la situación sacerdotal de Isabel con algún aspecto de la vida de María [14]

He aquí, pues, dos parejas Zacarías e Isabel, María y José Isabel no tenía hijos porque era estéril Maria tampoco, porque era virgen. Zacarías e Isabel le pedían un hijo a Dios María no pide nada, por eso, el hijo que concebirá no será fruto de sus peticiones

2 Saludo en tono apocalíptico

—[28] Entrando donde ella, el dice
• «Alegrate, agraciada, el Señor esta contigo»
• [29] Ante esta palabra, ella se turbo y se preguntaba que significaba este saludo
—[30] El angel le dice

[14] Cf Joel B Green, *The social status of Mary in Luke 1 5-2,52 A plea for methodological interpretation* en *Biblica* 73 (1992), 463-466

a) *Invitación a la alegría escatológica* (χαῖρε)

Aun sin tener ningún título social ni pertenecer a ningún grupo importante, María es, sin embargo, objeto de un respeto especial. Dios le envía su ángel apocalíptico, aquel que anuncia las decisiones últimas de Dios respecto al futuro de la historia: Gabriel. El anuncio de Fin, el inicio de la etapa decisiva de la historia, tiene lugar en la marginación, en la pobreza política y cultural. Destinataria de este mensaje es María [15]. Nazaret se convierte en aldea apocalíptica; y María en el personaje central de un nuevo apocalipsis, de la definitiva revelación.

En contraste con Zacarías, a quien Gabriel le dijo como primera palabra «¡No temas!», sin dirigirle un saludo de cortesía, María es saludada por el mensajero apocalíptico. Este saludo resulta extraño, sobre todo, cuando se tiene en cuenta la sensibilidad judía, según la cual era mal visto entre los rabinos saludar a una mujer [16]: que el gran mensajero escatológico-apocalíptico de Dios sea enviado a una mujer virgen, a una mujer en su impotencia, y que, concretamente, le dirija un saludo, rompía todos los esquemas. Ante Gabriel, María no se estremece como Zacarías, ni como Daniel.

Alégrate (χαῖρε) es la primera palabra de saludo que Lucas pone en boca del mensajero Gabriel. Era la palabra del saludo usual griego. Mas ¿por qué un saludo griego en un ambiente judío? [17]. Hubiera sido lo más normal colocar en la boca del ángel el saludo hebreo: *Shalom* (paz). Este significativo cambio ha hecho pensar a no pocos exegetas que *¡alégrate!* no es únicamente un saludo convencional. Cae bien, en primer lugar, con el contexto de alegría del relato global [18]. La expresión χαῖρε recuerda algunos textos veterotestamentarios que contienen esta palabra y exhortan a la alegría escatológica [19], aunque no hay pruebas decisivas que indiquen que Lucas haya pensado en ellos [20]. Por eso, María «discurría qué significaría aquel saludo» (Lc 1,29). El «alégrate» encabeza el anuncio de la Buena Noticia que se extenderá por todo el mundo, según Lucas.

Lo que le fue anunciado a Zacarías en el templo —¡algo que tenía como destinatario preferencial al pueblo, allí reunido en oración litúrgica!— y que había sido mantenido en secreto, comienza ahora a comunicarse. El proyecto transformador de Dios, la irrupción de una nueva vida, entra en su fase decisiva. Una mujer va a ser elegida para engendrar la nueva vida, que traerá la alegría escatológica al pueblo. El «alégrate» extenderá su eco por todo Israel, por toda la naturaleza.

b) *Como un nuevo nombre: encantadora, agraciada* (κεχαριτωμένη)

El ángel explica en qué consiste el honor de María ante Dios: ella es la agraciada, la que ha encontrado gracia. Dios, por medio de su mensajero, se dirige a ella llamándola no «¡María!», sino κεχαριτωμένη, «¡Encantadora, Agraciada!» [21]. Este vocativo ha recibido di-

[15] Cf G ARANDA PEREZ, *Concepción virginal de Jesús y apocalíptica A propósito de un fragmento copto sobre Henoc*, en D. MUÑOZ LEON (ed), *Salvación en la Palabra Targum - Derash - Berith En memoria del profesor Alejandro Díez Macho* (Madrid 1986), 543-552, L LEGRAND, *Un apocalypse aux origines de l'Évangile* (Paris 1981)

[16] Así lo manifiesta el siguiente diálogo entre dos de ellos «—¿Quiere el señor ofrecer un saludo a mi mujer, Jalta? El otro respondió: —Así dijo Schemuel: "La palabra a una mujer es algo impuro". El rabi Nachman: —¡Puede hacerse a través de un mensajero! El respondió —Así dijo Schemuel: "No se saluda a ninguna mujer". El rabí Nachman: —¡Pero puede hacerse a través de su marido! Y respondió Así dijo Schemuel. "¡A la mujer no se le ofrece, en manera alguna, ningún saludo!"». STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament*, II (Munchen 1924), 99

[17] El saludo griego χαῖρε aparece varias veces en los sinópticos (cf Mt 26,49, 27,29, Mc 15,18, Jn 19,3). Sin embargo, siempre que Lucas refiere un saludo, excepción hecha de la Anunciación, el saludo es hebreo *shalom* (Lc 10,5; 24,36).

[18] Gabriel había exhortado a la alegría al sacerdote Zacarías «Será para ti gozo y alegría (χαρά καὶ ἀγαλλίασις)» El saludo se encuentra en consonancia con otras llamadas a la alegría dentro del mismo Evangelio de la Infancia (Lc 1,14, 2,10), de hecho, se alegran: el niño Juan en el seno de su madre (Lc 1,44), María (Lc 1,47), los pastores (Lc 2,10.20), Simeón y Ana, que alaban y glorifican a Dios (Lc 2,20 33 38).

[19] —El profeta Joel invita a la alegría escatológica colectiva, en ella han de participar los hijos de Sión; pero también la tierra, las plantas, los animales; la razón es que el pueblo se ha convertido a Dios. «No temas, suelo, jubila y regocíjate (χαῖρε καὶ εὐφραίνου ὅτι ἐμεγάλυνεν κύριος), porque Yahweh hace grandezas. No temáis, bestias del campo, porque ya reverdecen los pastizales del desierto, los árboles producen su fruto, la higuera y la vid su riqueza ¡Hijos de Sión, jubilad, alegraos en Yahweh vuestro Dios» (Joel 2,21-22)

—También el profeta Sofonías incita al gozo a la hija de Sión porque el Pueblo ha sido renovado por Dios y transformado en un pueblo humilde, pobre, el Resto de Israel: «¡Alégrate sin mesura (χαῖρε), hija de Sion, lanza clamores, hija de Jerusalen, alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén!» (Sof 3,14 versión de los LXX) «Yahweh, tu Dios, está en medio de ti, ¡un poderoso salvador! El exulta de gozo por ti, te renueva por su amor, danza por ti con gritos de júbilo, como en los días de fiesta» (Sof 3,17-18).

—El profeta Zacarías convoca al pueblo para que se alegre porque el Señor, rey pacífico, pacificará a todos. «¡Alégrate (χαῖρε) sin mesura, hija de Sión; lanza clamores, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey, justo él y victorioso, humilde y montado en un asno» (Zac 9,9)

En estos textos proféticos se hace una exhortación a la alegría colectiva, fundada en el cambio y en la transformación decisiva que el Señor produce en su Pueblo. Cf. K STOCK, *La Storia dell'Infanzia in Lc 1-2* (PIB, Roma 1978-1979), 85-87

[20] Así piensan R E. BROWN y otros, en AA VV , *María en el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1982), 129-133, ID , *El nacimiento del Mesías*, Cristiandad, Madrid 1982, 330-337; H RAISANEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinki 1969), 91.

[21] Es la única vez en toda la Sagrada Escritura que aparece el término κεχαριτωμένη

versas interpretaciones [22]. Ultimamente Ignace de la Potterie ha ofrecido un amplio estudio de esta expresión, tanto desde el punto de vista filológico [23] como exegético. Considera que este adjetivo está vinculado estrechamente al «has hallado gracia ante Dios» del v.30; por lo cual la frase inicial del ángel debe traducirse así: «Alégrate de haber sido transformada por la gracia» [24].

En un segundo momento, el ángel le dice: «Has hallado gracia (χάρις) delante de Dios» (Lc 1,30). Esta expresión, tal cual, es reservada únicamente para Moisés en el Antiguo Testamento [25]. Es como si Lucas quisiera presentar a María como un nuevo Moisés; de Moisés nació el pueblo de Dios y para ello Dios le concedió una especial asistencia (cf. Ex 33,12-17); de María nace el nuevo y definitivo pueblo de Dios y Dios le concede una asistencia muy particular. La asistencia de Dios se articula en términos de gracia [26].

Las expresiones «agraciar» (χαριτοῦν) y «hallar gracia» (εὑρεῖν χάριν) no son sinónimas: forman parte de una estructura ternaria:

— agraciada,
— has hallado gracia,
— he aquí que concebirás.

y es reservado para María. Y el verbo χαριτοῦν sólo aparece una vez en el Nuevo Testamento, en Ef 1,6, haciendo referencia a la salvación y a la Iglesia.

[22] Cf. L. Cerfaux, «Gratia plena», en *Mémoires et rapports du Congrès marial,* I (Bruxelles 1922), 34-40, S. Lyonnet, Χαῖρε κεχαριτωμένη, en *Biblica* 20 (1939), 131-141; F. Stummer, *Beiträge zur Exegese der Vulgata.3: Lc 1,28,* en *ZAW* 62 (1950), 161-167; J. Fantini, κεχαριτωμένη (Lc 1,28): interpretación filológica, en *Salmanticensis* 1 (1954), 760-763; M. Cambe, *La χάρις chez saint Luc. Remarques sur quelques textes, notamment le* κεχαριττωμένη, en RB 70 (1963), 193-207; G. M. Verde, *Gratia plena (Lc 1,28). Sentido de una traducción,* en *EstEcl* 50 (1975), 357-389; E. Delebecque, *Sur la salutation de Gabriel à Marie (Lc 1,28),* en *Biblica* 65 (1984), 352-355.

[23] La traducción latina de la Vulgata «gratia plena», que no corresponde adecuadamente al término griego, determinó un tipo de exégesis caracterizada por la explicación del sentido de la palabra gracia y de la palabra plenitud. Lucas, que habla de Esteban como «lleno de gracia» (Hech 6,8) y de Jesús «lleno de Espíritu Santo» (Lc 4,1), recurre a una expresión distinta al referirse a María: Κεχαριτωμένη. Ignace de la Potterie constata que el verbo χαριτοῦν es un verbo *causativo,* pero aquí es empleado en pasiva: I. de la Potterie, Κεχαριτωμένη *en Lc 1,28. Étude philologique,* en *Biblica* 68 (1987), 357-382. Por eso, el acento no recae sobre la acción causativa de Dios que actúa (tendencia de la exégesis protestante), sino sobre el efecto que esa acción produce en María (tendencia de la exégesis católica). De la Potterie demuestra que esta conclusión responde al empleo de este verbo en el griego profano, en el griego religioso no bíblico. Por ello, «en Lc 1,28 κεχαριτωμένη podría ciertamente, desde el punto de vista filológico, significar «graciosa», tal como lo entendían Erasmo y Lutero; pero veremos un poco más tarde, y sobre todo en la parte exegética, que todo el contexto excluye absolutamente este sentido profano de la expresión»: I. de la Potterie, a.c., 380.

[24] Cf. I. de la Potterie, a.c., 382.

[25] Cf. Ex 33,17; cf. 33,12

[26] Cf. A. Aparicio Rodriguez, *La vocación de María a la maternidad (Lc 1,26-38),* en *EphMar* 43 (1993), 168.

Estos tres momentos aparecen como tres momentos sucesivos en la realización de un único proyecto divino de gracia. Si María «ha encontrado gracia ante Dios» se debe a una acción previa de Dios que la ha agraciado, y por eso es «la agraciada». Pero el proyecto de agraciamiento aún tiene un futuro: ¡concebirás! Según I. de la Potterie, el término «agraciada» (κεχαριτωμένη) no describe simplemente la *santidad* de María —ésa fue la exégesis de los Padres—, «sino *su deseo profundo de la virginidad,* un deseo de ser para Dios, que le había sido inspirado por la gracia de Dios, precisamente para prepararla para una maternidad virginal» [27]. Es claro, en todo caso, que Lucas presenta a María bajo el dinamismo sorprendente de la gracia, que culmina en la maternidad virginal. Que en todo este proceso de agraciamiento hay una lógica interna —unidad de proyecto— parece obvio.

María ha sido «agraciada» por Dios para la *maternidad mesiánica:* «Vas a concebir en el seno y vas a dar a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús». Ha sido elegida y habilitada para la gran vocación para la que desde siempre ha sido llamada. Este agraciamiento redundará en beneficio de todo el mundo. Con este apelativo de «agraciada», María resalta de modo peculiar en la comunidad eclesial, convocada, justificada, mantenida únicamente por gracia, no por las obras [28].

El nombre de gracia va acompañado de una frase singular: «El Señor está contigo». De grandes personajes se decía en Israel que «el Señor estaba con ellos» (Jacob, José, Moisés, Josué, Gedeón, Saúl, David, Jeremías); sólo así podrían realizar el gran cometido que les había sido confiado. El Señor sería su fuerza [29]. Al decirle «el Señor está contigo», el mensajero sitúa a María *entre los grandes salvadores de Israel.*

c) *La turbación de María*

Lucas había dicho anteriormente que *al ver* (ἰδών) Zacarías al ángel Gabriel se turbó o sobresaltó (ἐταράχθη: Lc 1,12). También las mujeres a quienes se aparecieron dos hombres ante el sepulcro de Jesús se consternaron y llenaron de miedo (Lc 24,4-5). María reac-

[27] I. de la Potterie, Κεχαριτωμένη *en Lc 1,28. Étude exégétique et théologique,* en *Biblica* 68 (1987), 506-507.

[28] Cf. Hech 6,8; 14,26; 15,40; 20,32. Cf. S. A. Panimolle, *La Cháris negli Atti e nel quarto Vangelo,* en *RivBibl* 25 (1977), 143-158.

[29] Cf. Ex 15,2; 1 Par 29,12; Sal 17,2.3; 45,2.4.8.12; 80,2; 88,18. La frase «El Señor está contigo» aparece 103 veces en el Antiguo Testamento y 13 en el Nuevo Testamento; cf. K. Stock, o.c., 95.

ciona *ante las palabras*, no ante la visión, y se siente sobrecogida (ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη). No se apoderó de ella el temor y la turbación por encontrarse con el ángel, como le ocurrió a Zacarías. Las palabras del Señor motivaron su reacción.

Ante la irrupción del Misterio de Dios en su vida, el narrador presenta a María dialogando consigo misma y buscando una comprensión más profunda de lo que le acontecía: «Se preguntaba qué saludo era aquél».

3. Llamada a ser la madre-virgen del Hijo del Altísimo, del Hijo de Dios

A	«No temas, María, porque has hallado gracia EN DIOS (παρὰ τῷ Θεῷ)
B	[31] He aquí que tú CONCEBIRAS en tu seno
	y tú darás a luz un HIJO
	y tú le pondrás por nombre Jesús
C	[32] Este será GRANDE y será llamado HIJO DEL ALTISIMO
D	El Señor Dios le dará el trono de David su padre
	[33] y él reinará sobre la casa de Jacob por los siglos
	y su reino no tendrá fin».
E	[34] María dice al ángel:
	«¿CÓMO SERÁ ESTO, PUES YO NO CONOZCO VARON?».
	[35] Respondiendo, el ángel le dice:
D'	«El Espíritu Santo vendrá sobre ti
	y la potencia del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por esto
C'	Aquel que va a nacer SANTO será llamado HIJO DE DIOS.
B'	[36] Y he aquí que Isabel tu pariente HA CONCEBIDO ella también un HIJO en su ancianidad
A'	y éste es el sexto mes de aquella que llamaban "la estéril".
	[37] Porque EN DIOS (παρὰ τοῦ Θεοῦ) ninguna palabra es imposible».

El redactor del evangelio nos sitúa ante una perícopa (v.30-37) bellísima, construida en quiasmo. Tiene nueve partes: la primera y la novena contienen la misma expresión: «en Dios» (παρὰ τῷ Θεῷ o παρὰ τοῦ Θεοῦ). La segunda y la octava parte hablan de dos concepciones: la que va a acontecer virginalmente en María, la que ya acaba de acontecer en la estéril Isabel. La tercera y séptima parte definen al que va a nacer: será grande, hijo del Altísimo, Santo, Hijo de Dios. La cuarta y la sexta parte hablan del don de Dios, del Señor a su hijo (el Reino eterno) y a la madre (el Espíritu y la potencia del Altísimo). En el centro de la perícopa está la pregunta de María: ¿Cómo será esto, pues yo no conozco varón?

a) *Para Dios nada es imposible*

Esta perícopa comienza y concluye afirmando que en Dios está la gracia. En Dios está la omnipotencia. Dios puede hacer cualquier regalo, superando todo lo imaginable. Ese es el marco del mensaje que el ángel apocalíptico dirige seguidamente a María, la llamada a una gran misión.

b) *«Y he aquí que concebirás»*

Gabriel le revela a María algo que va a acontecer en ella. Le confía una misión de parte de Dios: ser madre a través de tres acciones: concebirás en tu seno, darás a luz un hijo, le pondrás por nombre Jesús. Llama la atención la exclusión del padre. Mientras Zacarías fue en la escena anterior el destinatario del mensaje y recibió el encargo de poner él mismo el nombre de Juan al hijo concebido por Isabel, aquí María es responsabilizada de todo, ¡hasta del nombre! Ya en el Antiguo Testamento aparecen algunas mujeres agraciadas por Dios que imponen el nombre a sus hijos, como Agar (Gén 16,11), Lía (Gén 30,13), la madre de Sansón (Jue 13,24), la madre de Samuel (1 Sam 1,20) [30] y la *'almā* de la profecía del Emmanuel (Is 7,14 TM). María es también agraciada en este sentido. El hijo va a ser todo suyo. Ella es la única razón humana o intramundana de su origen.

c) *La identidad del hijo de María*

Después anuncia el ángel quién será el hijo concebido. Tiene título de grandeza: «será grande y será llamado Hijo del Altísimo»; más tarde dirá también «será santo y será llamado Hijo de Dios». Grandeza y Santidad —dos cualidades divinas [31]— definen el ser del hijo de María. De Juan se anunció que «sería grande ante el Señor» (Lc 1,15); del hijo de María se afirma en absoluto que «será grande». De Juan se dijo que sería colmado de Espíritu Santo ya desde el seno de su madre (Lc 1,15); de Jesús se dice en absoluto que «será Santo». Juan era presentado —sobre todo— desde la perspectiva del «hacer», de las tareas proféticas que habría de realizar. Jesús es presentado desde la perspectiva de su «ser». La grandeza del hijo de María se manifiesta en tres verbos que se refieren a él: el

[30] Cf. E. R. Brown, *El nacimiento del Mesías*, 298.

[31] «Grande es el Señor y muy digno de alabanza» (Sal 47,1; 95,4; 144,3).

Señor Dios *le* dará el trono de David, *él* reinará sobre la casa de Jacob, *su* Reino no tendrá fin. Juan recibió la misión de hacer retornar a los hijos de Israel al Señor Dios. El hijo de María recibirá del Señor Dios el trono de David, su padre. No tendrá que conquistarlo. A través de José, «de la casa de David» y desposado con María, el hijo de María tiene legitimidad de «hijo de David», es un legítimo davídida [32]. Juan le preparará un pueblo bien dispuesto. El reinará sobre ese pueblo por los siglos de los siglos [33]. Por eso será llamado «Hijo del Altísimo»: título mesiánico.

Lucas presenta una cristología de revelación progresiva: declara primero a Jesús como Hijo del Altísimo (epíteto del rey) e hijo de David (Mesías), y luego como Hijo de Dios. «Mesías» e «Hijo de Dios» no son equivalentes. Jesús es presentado como Hijo de Dios no por adopción, sino en sentido real y trascendente.

d) *«No conozco varón»*

El mensaje es interrumpido por una pregunta de María, situada estratégicamente en el lugar central de la perícopa: «¿Cómo será esto, pues yo no conozco varón?». La objeción de María evoca la objeción de Zacarías. Ambos emplean un mismo verbo, «conocer». Zacarías en futuro afirmativo: *conoceré* (Lc 1,18). María en presente negativo: *no conozco* (Lc 1,34). Zacarías quiere conocer y busca el modo de conseguirlo. María dice que no conoce. ¿No consistió el pecado de los primeros padres en el deseo de conocer más allá de la voluntad de Dios (Gén 3,5.22)? El *no conozco* de María está conectado con su condición, resaltada antes por dos veces (Lc 1,27) y ahora por tercera vez, de virgen. María no se ofrece a buscarle un padre al futuro hijo. Permanece en su estado de virgen, pero se pregunta por el padre del futuro hijo.

Hay quienes comprenden esta objeción de María (v.34) como reflejo de su situación psicológica: o bien porque había hecho voto de virginidad, o bien porque *todavía* no habían tenido lugar los *nisuín* (el traslado a la casa del novio), tras los cuales se consumaba el matrimonio. Esta frase es un recurso literario [34], que no da pie a

[32] El evangelista Lucas no se preocupa en demostrar cómo Jesús es «hijo de David» Ciertamente ha resaltado anteriormente que José, el prometido de María, era de la estirpe de David y después dirá que José «era de la casa y familia de David» (Lc 2,4), y por eso va a empadronarse a Belén. Quizá le baste el hecho de que Jesús nazca en Belén y dé por supuesto que José lo acepta como padre, aunque no le imponga el nombre Sin embargo, no dice si María pertenecía o no a la estirpe davídica

[33] Cf 2 Sam 7,12-16, Sal 89; 132,11-12; Is 9,5-6; Jer 22,29-30, 33,14-26; Zac 6,12-13

[34] Cf. H. SCHURMANN, *Das Lukasevangelium,* 51, R E. BROWN, *El nacimiento del Mesías,* 313-319. Juzgo interesante la observación de W J HARRINGTON, *El Evangelio según San Lucas* (Madrid 1972), 72 «Como el Evangelio de la Infancia fue redactado por Lucas, no hay dificultad en aceptar el v 34 como versículo de enlace del autor Pero Lucas ha colocado la pregunta en labios de María y hay que interpretarla como suya»

pensar que María hubiese prometido a Dios (hecho voto) su virginidad [35].

La pregunta que se coloca en boca de María, «¿Cómo será esto, pues no conozco varón?», puede parecer hasta ingenua. El problema principal de María no era conocer o no conocer varón. Era la imposibilidad, el absurdo que conlleva el pensar que el mismo Hijo de Dios pueda ser generado en la tierra. Lo más cuestionable no es *el cómo* de la concepción, sino *el qué.*

e) *«El Espíritu vendrá sobre ti»*

El ángel del Señor responde a esa pregunta («¿cómo será esto?), tal vez ingenua, situándola en su auténtico nivel. María no necesita un hombre. Con un varón podría tener hijos; sin varón, tal vez se pudiera imaginar la posibilidad de un milagro. Pero ni en un caso ni en otro podría haber concebido un hijo de esa identidad.

Jesús será no sólo grande. También santo. Su identidad es la santidad, la trascendencia, la superación de todo lo profano. Su nombre es santo. El hijo de María pertenece a la esfera de lo divino. María *será madre de Jesús gracias al Espíritu Santo, a la potencia del Altísimo* [36]. La venida del Espíritu Santo y el hecho de que María sea

[35] Del propósito de virginidad habla por vez primera, según mi información, San Gregorio de Nisa († 394). Narrando una historia apócrifa sobre el nacimiento de María y su consagración a Dios en el templo, añadía. «Sería semejante a un sacrilegio si el hombre se hiciera señor de este don consagrado a Dios Estaba determinado por las leyes que el marido dominase a la esposa Deliberando en este asunto llegaron a concluir por inspiración divina que fuera entregada en matrimonio a alguno que fuese, sin embargo, idóneo para guardar su virginidad Para esta tarea fue encontrado muy apto José, de la misma tribu y familia de la Virgen. Por el consejo de los sacerdotes, por consiguiente, José recibió a la muchacha como esposa (Narra después la escena de la anunciación, y al comentar la frase «¿cómo será esto, pues no conozco varón?» continúa diciendo) ..Esta frase de la Virgen declara que aquello que acabo de recordar de la historia de un autor desconocido no es en manera alguna absurdo Lo cierto es que convenía mantener intacta e íntegra la carne consagrada a Dios, un don santo ofrecido»: GREGORIO DE NISA, *Oratio in diem Natalem Christi,* en PG 46,1139-1140 Más tarde hablará con más frecuencia del tema San Agustín «¿Cómo será esto, pues no conozco varón? Reconoced el propósito de virginidad», *Sermo 291,* en PL 38,1318

[36] «A lo largo del Evangelio de Lucas encontramos que la proclamación de Jesús como hijo de Dios va unida al descenso del Espíritu Santo en el Jordán (cf. 3,22) y a la Presencia divina en la nube en la Transfiguracion (cf 9,35). En Lc 1,35, ambos, el Espíritu y la Presencia, aparecen actuando en María en orden a la concepción del Hijo de Dios. El Espíritu Santo como Espíritu divino creador (cf Gén 1,2), el poder del Altísimo cubriendo a María con su sombra como la nube del libro del Exodo» G. ARANDA PEREZ, *La visitación el arca nuevamente en camino,* en *EphMar* 43 (1993), 193.

cubierta con la sombra de la fuerza del Altísimo engendran realmente al niño [37]. Este no viene a la existencia porque Dios suplante la acción generativa del marido o remedie la esterilidad de la mujer [38]. El Espíritu de Dios, su fuerza creadora, para la que «nada hay imposible» (v.37), inicia en María una nueva Creación.

Desde el momento de su concepción estará en el hijo de María la «Gloria» de Dios, aquella Gloria que contemplarán sus discípulos en la Transfiguración (cf. Lc 9,32): la misma Gloria de Dios manifestada en la nube, en el Santuario o sobre el Arca; la misma Gloria anunciada por el ángel apocalíptico: «Y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra». Desde esta perspectiva se puede ver en María «tanto la Tienda de Reunión, que quedaba llena de la Presencia divina al posarse la nube sobre ella (cf. Ex 33,7-10; 40,35), como el Templo (cf. Ez 43,1-5; 2 Par 5,14), como el Arca de la Alianza sobre cuyo propiciatorio se manifestaba la Presencia de Dios para hablar con su pueblo (cf. Ex 25,22; 30,6; Lev 16,2; Núm 7,89)» [39]. Y no deja de ser coincidente con esta perspectiva el hecho de que antes de aparecer el gran signo de la Mujer que va a dar a luz en el capítulo 12 del Apocalipsis se diga: «Y se abrió el Santuario de Dios en el cielo, y apareció el Arca de su Alianza en el Santuario, y se produjeron relámpagos y fragor de truenos» (Ap 11,19). La aparición del Arca nos habla de la Presencia de Dios. María es la reveladora de esa Presencia, que en ella producirá la maternidad trascendente y la fecundidad más santa. Por eso el hijo de María «será llamado Hijo de Dios»: así lo llama Dios Padre en el bautismo (Lc 3,22) y en la resurrección (Hech 13,33).

f) *El signo: «Y he aquí que "la estéril" ha concebido»*

Ante este evento, la fecundidad de la estéril Isabel es sólo un signo, un milagro preliminar, en el cual Dios anticipa su gran milagro. El hijo de Zacarías e Isabel preanuncia el hijo misterioso de María. De nuevo el redactor pone en boca del ángel la expresión «y he aquí» [40]. María es destinataria privilegiada de un mensaje que es

[37] «La acción del Espíritu Santo y la fuerza del Altísimo no descienden sobre el rey davídico, sino sobre su madre. No se trata de que, en la coronación, Dios adopte a una davídida como hijo o representante suyo; se trata de la generación del Hijo de Dios en el vientre de María por el Espíritu creador» R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías*, 322.

[38] «La tierra estaba vacía y sin forma cuando apareció el Espíritu; así también el vientre de María era un vacío hasta que, por medio del Espíritu, Dios lo llenó con un niño que era su Hijo»: R. E. Brown, o.c., 324.

[39] G. Aranda Pérez, a.c., 195.

[40] La primera, para anunciarle a Zacarías que quedaría mudo hasta el día en que naciera el niño que le había sido prometido (Lc 1,20). La segunda, para anunciarle a

buena noticia para todo el pueblo. Le es revelado de este modo el plan completo de Dios. Se le dice que para Dios no hay ninguna palabra-acontecimiento que sea imposible. La palabra pronunciada por Dios llega a cumplimiento.

La maternidad prodigiosa de Isabel se convierte en símbolo de la maternidad aún más prodigiosa de María. En ambos casos se manifiesta el poder de Dios, su omnipotencia. Aunque en el caso de María desborda todas las previsiones, y no tiene paralelo alguno en toda la historia del mundo. De este modo María queda orientada hacia su pariente Isabel.

4. «He aquí la sierva del Señor»

— [38] María dice:
- «He aquí la sierva del Señor;
- que se cumpla en mí según tu palabra».

— Y el ángel la deja.

En el centro de la perícopa que estamos comentando y en el centro del doble encuentro de María con el ángel Gabriel y con Isabel, se encuentra la espléndida respuesta de fe y acogida de María. Así como en el texto inicial del Evangelio de Lucas el centro estaba constituido por la pregunta insolente e incrédula del sacerdote Zacarías, aquí lo ocupan las palabras de fe: el «fiat» de María.

María se declara «sierva del Señor» como Ana, la madre de Samuel [41], cuando le suplicó al sacerdote Elí: «Que tu esclava (δούλη) encuentre favor a tus ojos» (1 Sam 1,18). Más tarde, en el Magnificat, María empleará el lenguaje de Ana, hablando de «la humillación de tu sierva» (1 Sam 1,11; Lc 1,48), en quien Dios puso sus ojos. María se autopresenta como la humilde sierva. Pero mientras Ana pedía un hijo, María no pide nada. Lo que en María ocurra será por pura gracia, no como respuesta a sus deseos.

Algún autor ha visto en esta respuesta de María una fuerte conciencia de su dignidad dentro del conjunto de la historia de la salvación: como si se autocolocara entre los grandes servidores masculi-

María la extraordinaria concepción con la que había sido agraciada (Lc 1,31). La tercera (Lc 1,36), para anunciarle a María una noticia, todavía desconocida —porque Zacarías había quedado mudo e Isabel se había enclaustrado en su casa—: que Isabel había concebido un hijo hacía ya seis meses. Después de concebir, Isabel estuvo cinco meses sin salir, es decir, la primera mitad de su embarazo, pues corrientemente se calculaba la duración del embarazo en diez meses lunares (cf. Sab 7,2-3).

[41] Hay una proximidad entre la reacción de María y la reacción de Ana, la madre de Samuel, quien se reconoce «sierva» (1 Sam 1,11.16).

nos de Dios [42]. Tal vez tenga razón, si consideramos que detrás de todo el relato late un relato vocacional (el relato de la vocación de María) que la sitúa entre los grandes personajes con los cuales Dios ha contado para realizar su plan [43].

Zacarías pidió una prueba externa en la cual percibir la veracidad de las palabras de Gabriel. María no pidió nada. Le bastaron las palabras escuchadas. Zacarías fue castigado y quedó mudo. María expresó su fe y acogió la Palabra: «La palabra ofrecida a la fe de María da su fruto en el seno que la acoge» [44].

Finalmente, es muy posible que Lucas haya puesto esta frase en boca de María reflejando la imagen que de ella tenía a partir del ministerio de Jesús: no tanto María-madre cuanto María-discípula, seguidora de Jesús. Con esto indicaría que María mantuvo desde el comienzo una actitud de servicio, obediencia y disponibilidad ante el Misterio de su Hijo [45]. Después de estas palabras de María, el evangelista dice que el ángel se marcha.

5. Encuentro entre la madre de Juan y la madre del Señor

[39] María se levantó en aquellos días y se fue con prontitud a la región montañosa, a una ciudad de Judá. [40] Entra en casa de Zacarías y saluda a Isabel.

[41] Y SUCEDIO QUE CUANDO Isabel OYO el SALUDO de María SALTO DE GOZO EL NIÑO EN SU SENO e Isabel quedó llena del Espíritu Santo, [42] y proclamó a voz en grito:
— *«Bendita tú eres* entre las mujeres
y *bendito* el fruto de TU VIENTRE.
[43] ¿Y de dónde a mí que la madre de mi Señor venga a mí?
Porque he aquí que CUANDO HA LLEGADO la voz de tu SALUDO a MIS OIDOS, EL NIÑO SALTO de alegría EN MI VIENTRE.
— *Dichosa* aquella que **ha creído** que se cumplirá
lo que le ha sido **dicho** de parte del Señor».
[46] María dice:

[42] El grupo de personas a quienes en el Antiguo Testamento se aplica esta expresión «esclavo del Señor» es muy restringido: a Moisés (Jos 14,7), a Josué (Jos 24,29; Jue 2,8), a David (1 Re 8,26;11,13; tít. de Sal 36), a Salomón (1 Re 8,28.30), a Israel (Neh 1,6) y a Jacob (Is 26, 27; Ez 37,25) como nombres del Pueblo entero. «También este término, como las fórmulas «el Señor está contigo» y «has encontrado gracia ante Dios», inserta a María en el grupo de los más grandes llamados del Señor y confirma la interpretación de las perícopas como «vocación de María». Además, no parece excluido que esta denominación, que se aplica también a Israel y a Jacob como nombre del Pueblo entero, aluda a una función representativa de María» K. STOCK, o.c., 137.

[43] Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *María en la comunidad del Reino. Síntesis de Mariología* (PCl, Madrid 1988), 70-93; A. APARICIO, *La vocación de María a la maternidad (Lc 1,26-38)*, en A. APARICIO (ed.), *María del Evangelio*, 133-160.

[44] R. MEYNET, *Quelle est donc cette parole? Lecture «rhétorique» de l'Évangile de Luc (1-9,22-24)* (Cerf, Paris 1979), 155.

[45] Cf. R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 327-329.

a) *María en camino, portadora de la Buena Noticia*

Tras el encuentro de María con el ángel tiene lugar el encuentro de María con su pariente Isabel. Si antes fue el ángel quien entró donde estaba María, ahora es María la que se desplaza desde Nazaret hasta una ciudad de Judea —el nombre de la ciudad no interesa— y *entra en casa* de Zacarías. María realiza este viaje con presteza física y psicológica [46]. Lucas nos la presenta como la primera portadora de la Gloria de Dios, de la Buena Noticia de su Presencia [47]. Esta escena de María en camino evoca las palabras de Jesús a sus misioneros, en el mismo Evangelio de Lucas: «Os envío como corderos en medio de lobos. No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saludéis a nadie en el camino. En la casa en que entréis, decid primero: Paz a esta casa. Y si hubiere allí un hijo de paz, vuestra paz reposará sobre él... Permaneced en la misma casa... Decidles: El Reino de Dios está cerca de vosotros» (Lc 10,3-9). Parece que se realizan en María. Ella no se detiene; realiza con urgencia el envío [48]. Va al encuentro de su pariente Isabel, y la saluda y se queda con ella como mensajera de la Paz.

b) *La voz del saludo*

El encuentro entre María e Isabel rompe todas las expectativas. La atención pasa del seno de Isabel al seno de María. No es Isabel la felicitada, sino María. Lo que Isabel, invadida por el Espíritu Santo —antes que su marido, que lo será después—, anuncia no es su maternidad milagrosa, sino aquello que ha acontecido en María. Y María reconoce entonces que el epicentro de todo lo que acontece por voluntad de Dios está en ella. Lucas le da gran importancia al saludo que María dirige a Isabel. Lo menciona tres veces (Lc 1,40.41.44).

Isabel es saludada por María como hija de Aarón, mujer de sacerdote y anciana. Pero, al responder al saludo, Isabel asume la

[46] Cf. B. HOSPODAR, *«Meta spoudes» in Lk 1,39*, en *CBQ* 18 (1956), 14-18.

[47] «Se inicia la gran marcha que llena la obra histórica de Lucas y de los Hechos. La Palabra de Dios efectúa una marcha del cielo a la tierra, de Nazaret a Jerusalén, de Jerusalén a Judea y a Samaria y hasta los confines de la tierra, sin tener en cuenta las dificultades, siempre *con presteza»* A. STOGER, *El Evangelio según San Lucas* (Herder, Barcelona 1970), 50.

[48] Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *La Misión de la Vida Religiosa* (PCl, Madrid 1982), 140-141, donde se explica el sentido de la prohibición del saludo. Eliseo había recomendado esta presteza a su criado Guejazi cuando le dijo: «Si te encuentras con alguien, no le saludes, y si alguien te saluda, no le respondas» (2 Re 4,29), como señal de la urgencia de la misión: cf. J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento, I* (Salamanca 1973), 161.269-279.

función de sierva de María. La reconoce y honra como «madre de mi Señor». La proclama «bendita entre las mujeres» a causa de su fe. El contraste con la incredulidad de su esposo sacerdote es evidente. El no creyó, María sí (Lc 1,20).

Lo que Isabel captó no fue tanto el contenido del saludo sino *la voz* de María, como si a través de su voz se delatase la Presencia del Hijo que llevaba en su seno. Según el Antiguo Testamento, Dios hacía oír su voz por encima del propiciatorio que cubría el arca [49]. Dios se hacía presente a través de su voz. ¿No ocurrirá algo parecido en la escena de la Visitación? ¿No se asemeja María al Arca de la Alianza ante la que se escucha la voz del Señor? [50]. La voz de María hace saltar de alegría en el seno materno a Juan, lleno del Espíritu Santo. Este mismo Espíritu se apodera de Isabel y la hace intérprete auténtica de lo que está sucediendo.

El salto de gozo (ἐν ἀγαλλιάσει) es para Lucas expresión del gozo por la llegada de los tiempos mesiánicos. Lo anunciado se está cumpliendo. Se está consiguiendo lo último, lo azarosamente esperado durante muchos siglos (Hech 2,46).

c) *El himno a la fe y a la maternidad de María*

El encuentro con María ocasionó en Isabel un trance profético. Llena del Espíritu Santo, interpretó proféticamente el movimiento del niño en su vientre. Juan, que había recibido una misión desde el seno de su madre (Lc 1,15), comienza ya a cumplirla en él, antes de nacer. Isabel, inspirada por el mismo Dios, no puede resistir, y proclama un cántico de alabanza que tiene un carácter hímnico [51]. En el relato de la vocación el ángel dirigió alabanzas a María; ahora es su pariente, que la proclama benditísima, madre del Señor, bienaventurada por su fe.

María es proclamada «bendita entre todas las mujeres», o «benditísima» [52], como ya lo fueron en el Antiguo Testamento Yael, la

[49] Cf. Núm 7,89; Ex 25,22.

[50] Así reflexiona G. ARANDA PÉREZ, a.c., 199-200.

[51] La afirmación de que la alabanza de Isabel tiene un carácter hímnico se ve apoyada por el hecho de que el verbo ἀναφωνέω («proclamar») se emplea sistemáticamente en los LXX para designar la música litúrgica (1 Par 15,28; 16,4.5.42): R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías*, 346. «Este término, exclusivo del autor de Crónicas y de Lucas en este pasaje, aparece siempre en el Antiguo Testamento con sentido litúrgico y en el contexto del traslado del Arca: cuando es llevada en procesión, entonando cánticos o haciendo sonar instrumentos musicales, desde casa de Obededón a Jerusalén (cf. 1 Par 15,79; 16,4.5.42) o desde la casa de David al Templo recién construido por Salomón (cf. 2 Par 5,13)»: G. ARANDA PEREZ, a.c., 202-203.

[52] «Bendita tú entre todas las mujeres» es un hebraísmo que expresa el superlativo: cf. M. ZERWICK, *Analysis philologica novi Testamenti graeci* (Romae 1966), 130.

mujer de Jéber el quenita (Jue 5,24), y Judit (Jdt 13,18) por haber sido instrumentos de Dios para derrotar a poderosos enemigos. Isabel desea a María la bendición, la *berakhah* que desciende de Dios hacia el hombre y por la cual le comunica la vida, los medios para sustentarla, como la comida y la bebida, la capacidad de propagarla [53]. Sobre María ha descendido la Gloria de Dios para que de ella naciera el Mesías, el Bendito (Lc 19,38), el Santo, el Hijo de Dios. Dios ha bendecido el seno de María, haciéndolo prodigiosamente fecundo. El ángel bendijo a María llamándola «agraciada» (Lc 1,28). Isabel bendice a María por el fruto de su seno. Todas las generaciones llamarán a María bienaventurada (Lc 1,48).

María es también proclamada «madre de mi Señor». Jesús estableció un cierto distanciamiento entre él y su madre en cuanto madre biológica [54]; él valoraba mucho más su fe. Isabel, en cambio, valora teológicamente la maternidad de María: es la Madre del Mesías, del «Señor» [55]. Es éste el primer texto del Nuevo Testamento que ensalza a María a causa de su maternidad: ¡Madre del Señor!

María es llamada también bienaventurada por ser creyente (μακαρία ἡ πιστεύσασα: Lc 1,45). María ha creído como Abraham, padre de Israel. Es de su misma raza, es auténtica hija de Abraham. Isabel sabe que su esposo continúa mudo a causa de su increencia y que ella ha debido recluirse en casa, sin salir de ella. María, la creyente, sin embargo, sí puede hablar. María no se recluye en casa, sino que sale de ella, se lanza a realizar un viaje hacia la región montañosa. La fe le da la palabra y la movilidad. La palabra, la voz de María, transforma a las personas, suscita la alegría de los tiempos últimos. Y, por acoger la Palabra y creer en ella, María proclamará su Magnificat.

La fe de María tiene mucho que ver con la «palabra». Lucas emplea con frecuencia el término griego «rhéma» (ῥῆμα) [56]. Este término traduce el término hebreo *dabar,* que significa al mismo tiempo «palabra» y «acontecimiento» [57]. La palabra se hace acontecimiento. Se subraya así la eficacia de la palabra de Dios. En el relato vocacional, María expresó su decidida voluntad de que en ella aconteciera la Palabra. En Lc 2,19 se dice que María conservaba, en

[53] Cf. Gén 1,28; 9,1; 12,2-3; 2 Sam 7,29; Dt 16,15; 23,21; 28,2-8; 30,15-19.

[54] Cf. Lc 11,12; Mc 3,31-35.

[55] En el Evangelio de la Infancia el apelativo «Kyrios» (Señor) se refiere a Dios y a Jesús; Lc 1,28-32.38.45.55.66.68.76; 2,9.11.15.26.

[56] ῥῆμα o el plural ῥήματα: cf. Lc 1,37.38.65; 2,15.17.19.29.50.51; 3,2; 5,5; 7,1; 24,8, etc.

[57] «Y en esta línea ῥήματα, en plural, se amplía a hechos narrados que se convierten en historia (Lc 1,55 y 2,19.51)»: P. FRANQUESA, *La figura de María en Lc 2,19.51 y 2,35,* en *EphMar* 43 (1993), 250.

su totalidad y síntesis [58], las palabras-acontecimiento meditándolas en su corazón. En Lc 2,51 se afirma que su madre conservaba en un movimiento dinámico y progresivo [59] todas las palabras-acontecimiento en su corazón, que confrontaba hechos con hechos o palabras con hechos. María dialogaba con la Palabra (Lc 2,19). En Lc 1,28 María dialogaba consigo misma preguntándose por el sentido del saludo del ángel. María aparece así como oyente y servidora de la Palabra, del acontecer de la Palabra de Dios. Su corazón es el centro de todo este proceso de escucha y actuación de la Palabra. Es el centro de las decisiones de María, de su libertad, de su donación personal. Lucas insiste en la fe de María; pero la suya era una fe oscura, que ignoraba el futuro (Lc 1,29.34; 2,50), que no comprendía todo lo que ocurría. Era, sin embargo, una fe ejemplar (Lc 1,38.45), impregnada de meditación [60].

Isabel, proféticamente, movida por el Espíritu, anticipa la bienaventuranza de Jesús, que corrige a la mujer que llama a María bienaventurada por su maternidad física: «Dichosos más bien los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,28). María es bienaventurada porque Dios le comunica su felicidad. María, en su humilde fe, pregusta la felicidad escatológica. Experimenta anticipada y provisoriamente la definitividad y plenitud del Reino de Dios. Las bienaventuranzas no son simples promesas que llaman a la resignación y a la pasiva espera; son la irrupción anticipadora de la felicidad del Reino en nuestro mundo, en nuestra historia, bajo la experiencia todavía más global de la desdicha, pero menos consistente.

6. El himno de la madre del Señor: Magnificat

Los himnos de Lucas 1-2 [61] fueron escritos originalmente en lengua semítica, probablemente en hebreo y compuestos por judeo-cristianos de Palestina antes del año 70 [62]. Respecto al Magnificat hay que preguntarse: ¿en boca de quién pone Lucas este canto, de María o de Isabel? Toda la tradición de manuscritos griegos y todas las versiones, exceptuados unos pocos manuscritos latinos, atribuyen el Magnificat a María. Sin embargo, unos pocos manuscritos latinos (tres antiguos manuscritos latinos, a, b, y l) y varios Padres de la Iglesia occidentales leen Lc 1,46 así: «E Isabel dijo» [63]. Algunos autores, como Loisy y Harnack, se decantan por esta lectura por razones internas del texto [64]. Sin embargo, la mayoría de los autores juzgan que la evidencia está por la lectura tradicional: el Magnificat es puesto por Lucas en boca de María por razones de crítica textual en primer lugar, dado que la mayoría de los manuscritos más autorizados lo aseguran, y por razones de evidencia interna dentro de la lógica del texto [65].

[58] συνετήρει: el prefijo συν- hace referencia a una síntesis, una globalidad: conservar en su síntesis, en su globalidad o totalidad.

[59] διετήρει· el prefijo διὰ implica un conservar en medio de un movimiento dinámico, progresivo, dialéctico.

[60] «Su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón (καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ἐν τῇ καρδία αὐτῆς» (Lc 2,51)

[61] Cf A DURAND, *L'origine du Magnificat,* en *RB* 7 (1898), 74-77; R. SCHNACKENBURG, *Das Magnificat, seine Spiritualitat und Theologie,* en *Geist und Leben* 38 (1965), 342-357, S. BENKO, *The Magnificat a history of the controversy,* en *JBL* 86 (1967), 263-275; E. FLOOD, *The Magnificat and the Benedictus,* en *Clergy Review* 51 (1966), 205-210; F. GRYGLEWICZ, *Die Herkunft der Hymnen des Kindheitsevangelium des Lukas,* en *NTS* 21 (1974-75), 265-273, L SCHOTROFF, *Das Magnificat und die älteste Tradition uber Jesus von Nazareth,* en *EvTh* 38 (1978), 298-313, J. DUPONT, *Le Magnificat comme discours sur Dieu,* en *NRTh* 102 (1980), 321-343, S MUNOZ IGLESIAS, *Los cánticos del Evangelio de la Infancia según San Lucas,* Madrid 1983, ID., *Génesis histórico-literaria del Magnificat,* en *EphMar* 36 (1986), S. FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy narratives Their origin, meaning and significance,* (JSOT Press, Sheffield 1985); S. GARCIA RODRIGUEZ, *El Magnificat, himno de la comunidad cristiana,* en *EphMar* 43 (1993), 229-236

[62] A esas conclusiones llega Stephen Farris después de un documentado y bien planteado estudio· cf. STEPHEN FARRIS, *The Hymns of Luke's Infancy narratives Their origin, meaning and significance* (Sheffield 1985), 98, cf 31-98.

[63] Ireneo *(Adv Haer* 4.7.1) y Orígenes *(In Luc Hom,* 7). El texto de Ireneo es incierto, porque dos manuscritos leen Isabel, pero el manuscrito más importante lee María De modo que la lectura «Isabel» puede ser atribuida a un traductor latino

[64] Aportan varias razones· 1) Zacarías, lleno de Espíritu Santo proclama el Benedictus, por paralelismo, Isabel, llena de Espíritu Santo, proclama el Magnificat; de María no se dice que estuviera en ese momento llena de Espíritu Santo, 2) el v 46 dice: «y dijo María», cuando —en contraposición con lo anterior— debería decir· «pero María dijo», 3) en el v 56 se dice que «María permaneció con *ella*», refiriéndose a Isabel; lo cual se entiende si se refiere a ella, que acaba de hablar y proclamar el Magnificat, 4) en Lc 1-2 se habla de María y José con mucha reserva; es improbable que Lucas atribuya a María un largo discurso, 5) el himno imita el canto de Ana; la situación de Ana es más semejante a la de Isabel que a la de María, 6) si el texto original hubiera hablado de María, sería muy difícil de explicar por qué posteriormente es referido a Isabel, lo contrario es más explicable. cf. A VON HARNACK, *Das Magnificat der Elisabeth (Luk 1,46-55) nebst einigen Bemerkungen zu Luk 1 und 2,* en *Sitzungberichte der Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 27 (1900), 540ss —538-566—; A. LOISY, *L'Évangile selon Luc* (Nourry, Paris 1924), bajo el nombre de F. JACOBE, LOISY escribió *L'origine du Magnificat,* en *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* 2 (1897), 424-432

[65] He aquí las razones que aduce Stephen Farris 1) la referencia a la inspiración del Espíritu Santo inmediatamente antes del Cántico no aparece tampoco en el *Nunc dimittis,* pero tanto de María como de Simeón se dice antes que bajó sobre ellos el Espíritu, 2) la expresión «y dijo» indica casi siempre un cambio de locutor, 3) la fórmula del v.56 «y María permaneció *con ella*» puede explicarse como un signo, no de que el Magnificat fue pronunciado por Isabel sino de que fue insertado, como relato secundario, dentro del contexto actual; 4) Lucas no trata a María con más reserva que a Zacarías, a quien le atribuye un himno; María es la gran protagonista de estos capítulos, no Isabel, 5) el Magnificat no refleja la situación ni de María ni de Isabel; pero el v 48 refleja mejor la situación de María que la de Isabel ταπείνωσις hace

El Magnificat es el punto culminante del encuentro de María e Isabel. Esta reconoce que en María se ha cumplido lo que le fue prometido por el ángel. A la bendición de Isabel responde María con el Magnificat.

Mi alma proclama la GRANDEZA del Señor	[47] *y mi espíritu se alegra en Dios mi Salvador*
[48] *porque ha mirado la HUMILLACION de su esclava,*	*y he aquí que desde ahora me felicitarán todas las GENERACIONES*
[49] *PORQUE EL PODEROSO ha HECHO OBRAS GRANDES por mí*	
[50] *Y su MISERICORDIA llega de GENERACION en GENERACION*	
	Y SANTO ES SU NOMBRE
[51] *El ha HECHO proezas con su brazo*	*para aquellos que le temen,*
[52] *ha derribado del trono a los PODEROSOS*	*y ha dispersado a los soberbios de corazon,*
[53] *a los hambrientos los ha colmado de bienes*	*y ha exaltado a los HUMILDES, y a los ricos los ha despedido vacíos*
[54] *Auxilia a Israel su siervo*	*acordándose de su MISERICORDIA en favor de Abraham*
[55] *Como lo había dicho a nuestros padres*	y su descendencia por los siglos
[56] *María* se queda con ella unos tres *meses* y despues ella retorna a su *casa*	

a) *«Proclama mi alma la grandeza del Señor»*

El Magnificat comienza con un estallido de exultación: Mi alma, mi yo, declara grande al Señor [66]. Ser «grande» es una de las características divinas del hijo de María. Por eso ella declara grande al Señor Dios. Invitada por el ángel a la alegría, como también Zacarías y el pueblo, María se alegra en Dios «su salvador» [67]. Y el motivo de todo ello es que ha recibido un hijo. Se encuentra situada en

referencia no a la esterilidad (ὄνειδος Lc 1,25), sino al estado humilde y bajo de quien habla, el estado característico de quienes son ταπεινούς (Lc 1,52) A quien se adecua más ser llamada «bienaventurada» es a María y no a Isabel, 6) la progresión del pensamiento haría ridículo que, después de alabar a María, Isabel hablara de esa forma, lo que se esperaría es la reacción de María, el pensamiento avanza desde el esquema promesa-cumplimiento-alabanza «Just as Luke attributes a hymn to Zechariah when the word of the angelic annunciation is first fulfilled, so he would have attributed a hymn to Mary in similar circumstances» STEPHEN FARRIS, o c , 111-112

[66] Ese es el significado del verbo μεγαλυνει, que se repite más tarde en Lc 1,58 con el significado de declarar grande, y no hacer grande

[67] En las cartas pastorales aparece con mucha frecuencia la palabra «Salvador» También es muy frecuente esta expresión en los LXX El texto mas importante es Hab 3,18 Puede ser que los primeros cristianos vieran en esta expresión una alusión al nombre de Jesus

el grupo de las grandes madres del Antiguo Testamento, especialmente de dos de ellas, a las que el v.48 recuerda: Ana y Lía. Cuando María dice «porque ha mirado la humillación (ταπείνωσιν) de su esclava», evoca la oración de Ana, la madre de Samuel: «¡Oh Yahweh! Si te dignas mirar la humillación de tu esclava (ἐὰν ἐπιβλέπων επιβλεψης επὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης σου) y darle un hijo varón...» (1 Sam 1,11). Ana, considerada como la madre ideal en el Antiguo Testamento, es, por ello, un adecuado modelo para María.

b) *«Se ha fijado en su humilde esclava»*

El Dios grande manifiesta paradójicamente su grandeza fijándose, deteniendo su complaciente mirada en lo pequeño; así lo confiesa María: «Se ha fijado en su humilde esclava». El Dios fuerte se muestra débil en favor de lo pequeño; se fija en la «humildad» (ταπείνωσις) que puede sugerir, según algunos, la vergüenza de la esterilidad de la anciana Ana (1 Sam 1,11) o, según otros, el simple estado de virginidad de María, considerado en sí mismo como un estado de impotencia [68]. En todo caso, María se presenta como mujer de baja condición (ταπείνωσις), igual que los humillados-humildes del v.52 a quienes Dios exalta (ταπεινούς). El estado social público de María es de bajo rango. Pertenece a la gente que nada cuenta socialmente. María habla en nombre de los humildes, en nombre del pueblo, y por eso en el v.55 emplea el «nosotros»: «como había anunciado a *nuestros* padres».

c) *«Me felicitarán todas las generaciones»*

Cuando María continúa diciendo «desde ahora me felicitarán todas las generaciones» recuerda a otra madre del Antiguo Testamento: Lía, la madre de Judá. El Mesías procede de la tribu de Judá. En Gén 30,13 Lía se alegra: «Feliz de mí, pues me felicitarán las demás mujeres (μακαρία ἐγώ ὅτι μακαρίζουσιν με πᾶσαι αἱ γυναῖκες)». La afirmación de María es audaz. Su canto se vuelve hacia el futuro y

[68] «Para Lucas la virginidad de María era como la esterilidad de las mujeres del Antiguo Testamento esterilidad y virginidad constituían una imposibilidad humana que sólo el poder de Dios podía superar Al emplear a propósito de María los términos «humillación» y «esclava», Lucas la asocia al recuerdo de los pobres evocados por estos terminos pobres a los que Dios había ayudado con su fuerza, bien fueran mujeres que suspiraban por tener hijos, bien fuera Israel reducido por la opresion a la situación de un «esclavo» (1 Mac 2,11), de «baja condicion» (1 Sam 9,16)», R E BROWN, o c , 375-376, cf P LEGRAND, *La virginité dans la Bible* (Cerf, Paris 1964), 44 117-118 145

se hace profecía inconmensurable: ¡todas las generaciones! Si la historia no lo hubiera ratificado hasta el momento, parecerían las palabras de alguien fuera de sí. El nacimiento del hijo de María repercutirá en el futuro de la humanidad. Ella será proclamada bienaventurada por todas las generaciones a causa de su entrega total a la palabra de Dios. «Cuantos en el futuro quieran reconocer el valor de lo humilde y la acción de Dios a su favor, felicitarán a María. Su prima Isabel ha sido la primera de una serie inacabable. Felicitar a María con este espíritu será profesar el sistema de valores que propondrá el Mesías (pobreza y humildad en las bienaventuranzas) (Mt 5)» [69].

Se asienta de este modo el inicio de la veneración a María en las comunidades cristianas como Madre mesiánica y creyente.

d) *«Porque ha hecho obras grandes por mí»*

El segundo motivo de alabanza es que Dios manifiesta su grandeza en las obras grandes que realiza. La mayor de ellas fue el éxodo (cf. Dt 10,21). Pero María reconoce que es ahora cuando se está produciendo el nuevo y definitivo Exodo: «El hace proezas con su brazo. Dispersa a los soberbios de corazón. Derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes. A los hambrientos los colma de bienes, y a los ricos los despide vacíos. Auxilia a Israel su siervo». Dios aparece como un guerrero que lucha en favor de su pueblo. Esa acción liberadora definitiva tiene su inicio en aquello que está aconteciendo en María.

e) *El Evangelio para los humillados*

Para María este Dios es *santo* y *misericordioso.* «Santo y terrible es su nombre», dice el salmo 111,9, al mismo tiempo que alude a la redención que Dios envió a su pueblo y la alianza establecida para siempre. El ángel le dijo que el fruto de su vientre sería «Santo y se llamaría Hijo de Dios»; por eso María proclama: «santo es su nombre». Pero Dios es, al mismo tiempo, misericordioso, muestra su amor («hesed») en la alianza de amor con su pueblo, y su gracia misericordiosa («hen») hacia los humillados y aquellos que le temen.

[69] L. ALONSO SCHOKEL-J. MATEOS, *Salmos y cánticos del Breviario* (Madrid 1977), 475, notas 50-52.

En los v.51-53 el Magnificat focaliza su atención en lo que Dios ha realizado ya. La serie de aoristos («desplegó la fuerza... dispersó a los que son soberbios... derribó a los potentados... exaltó a los humildes... colmó de bienes... despidió vacíos») queda compendiada en los v.54-55 («acogió a Israel... como lo había anunciado a nuestros padres...»). El Magnificat proclama que la promesa a los padres ya se ha cumplido [70]. Dios ha ayudado a Israel y ha cumplido su promesa con la venida de Jesucristo. El Magnificat habla de un acontecimiento pasado con futuro [71]. Por eso, con la concepción de Jesús ya ha ocurrido el futuro.

¿Quiénes son los pobres a los que se refiere el Magnificat? Los que no son soberbios (Lc 1,51), ni poderosos (Lc 1,52), ni ricos (Lc 1,53); los que temen a Dios (Lc 1,50), los hambrientos (Lc 1,53) y, en última instancia, Israel (Lc 1,54), es decir, aquellos en cuyo favor Dios actúa (Lc 1,51) [72]. Según Stephen Farris, pobres no son únicamente los menesterosos, sino aquellos que dependen en todo de Yahweh y recurren y gritan a El en su aflicción. *Pobres* podría ser la palabra con la cual Israel se autodenominaba [73]. Los pobres del Magnificat son, pues, aquellos a quienes Dios ya ha ayudado y liberado, aquellos que están realizando el último y definitivo éxodo. Dios ha puesto al revés el mundo [74].

El discurso de la bienaventuranza de los pobres, que articula Lucas dramáticamente con las malaventuranzas de los ricos (Lc 6,20-26), es anticipado en el Magnificat. El Evangelio del Reino es una buena noticia para los pobres y humillados. María proclama por anticipado el Evangelio. María queda inserta entre los «taciturnos del

[70] Pero ¿cuándo? Raymond Brown dice que estos aoristos se refieren a la salvación traída a través de la muerte y resurrección de Jesús Cf R BROWN, *El nacimiento del Mesías Comentario a los relatos de la Infancia* (Cristiandad, Madrid 1982), 378. Pero es mejor decir que son aoristos que manifiestan la tensión escatológica de todo lo que nos ha sido ya dado con el nacimiento de Cristo en anticipación

[71] Detrás de estos versículos están los salmos 89,13 y 118,14-16. Dios es presentado como un guerrero cuyo brazo rescata a su pueblo y dispersa a sus enemigos. El es el poderoso (ὁ δυνατός) (Lc 1,49) Estas son las grandes obras que Dios realiza. El brazo de Dios es el símbolo de su poder, sobre todo del poder con el que realizó los acontecimientos del Exodo. Dios lucha contra los soberbios

[72] Cf. G. ARANDA PEREZ, *El Magnificat el Evangelio proclamado por María,* en *EphMar* 36 (1986), 29-56

[73] Cf S FARRIS, o c., 122

[74] «Denunciando el divorcio entre moral y religión, el Magnificat nos dice que Dios está presente tanto en la acción litúrgica como en las relaciones sociales Acepta la alabanza del que lo reconoce como Señor, pero no quiere que la liturgia compense el apoyo denegado a los pobres y la opresión ejercida sobre los pequeños Quien reconoce a Dios como su Señor, debe estimar a todo hombre como hermano» E HAMEL, *Le Magnificat et le Renversement des Situations, Réflexion théologico-biblique,* en *Gregorianum*, 60/61 (1979), 85; cf G RUIZ, *Dios está por los que pierden,* en *Sal Terrae*, 65 (1980), 781-790.

país», entre los pobres; con lo cual bien podemos formular la hipótesis de que hubiera razones históricas que autorizaban a Lucas a presentar a María como una profetisa de la subversión mesiánica de todos los valores [75]. Al colocar literariamente Lucas el Magnificat en boca de María hay que presuponer que el contenido de este himno se adecuaba a la imagen que de María le había transmitido la tradición.

En los últimos versículos del Magnificat (v.54-55) se dice que lo que ha ocurrido en María es una gran noticia para Israel. Dios ha ayudado a Israel. Dios ha cumplido su promesa. Se ha acordado de lo que había prometido (Miq 7,20). Dios cumple la promesa realizada a Abraham y a su descendencia. Lo que Dios realiza no es efímero. Ya es lo definitivo.

7. **Conclusión del relato (Lc 1,26-56)**

Lucas nos dice que María estuvo tres meses en casa de Isabel. Durante ellos el autor detiene la acción. Contemplando a Isabel y Zacarías, conociendo al niño que les fue prometido en el Santuario, María puede entender mucho mejor su misterio. La revelación que le fue concedida sobre su Hijo irá poco a poco verificándose. Después de los tres meses María «se volvió a su casa», al lugar de su vocación. La misión ha concluido. La Gloria de Dios en María vuelve al lugar del que había partido, para continuar su camino, que tendrá como punto culminante de llegada el Templo de Jerusalén. El relato se inició en casa de María. En esa misma casa concluye.

María se convierte en la tienda itinerante y viviente de la Gloria del Señor, en el arca de la Nueva Alianza. «A través de las acciones de María —su viajar y su hablar— se hace presente la Gloria del Señor. Una presencia misteriosa, pero perceptible por el Espíritu Santo del que están llenos tanto Juan como Isabel. María lleva esta Presencia como Madre, y en virtud de ello es objeto de bendición al mismo tiempo que se bendice al fruto de sus entrañas, a Cristo, el Hijo de Dios» [76].

El evangelista no supone que María estuviera presente en el nacimiento de Juan (Lc 1,57-80). El relato de este nacimiento se centra, sobre todo, en la imposición del nombre, en total obediencia a la misión que el niño ha de cumplir y la admiración que ello produce en la gente. Zacarías se atiene al mandato de Dios. Y en ese momento le es concedida la palabra. A la palabra recibida él responde con

[75] Cf P. SCHMIDT, *Maria - Modell der neuen Frau Perspektiven einer Zeitgemassen Mariologie* (Kevelaer 1974), A. MULLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù* (Queriniana, Brescia 1983), 64

[76] G. ARANDA PEREZ, a c , 210

la palabra de su cántico: el «Benedictus». Al dar al niño el nombre de Juan, el Espíritu se apodera de Zacarías, y Zacarías puede decir: «Y tú, niño, serás profeta del Altísimo». El niño es circuncidado; es introducido en la Alianza; pero recibe de Dios un nombre nuevo, en ruptura con el nombre que otros le impondrían. El hijo de Zacarías e Isabel marca una discontinuidad y trae en sí mismo la novedad para el pueblo. Si Jesús fue presentado a María como «Hijo del Altísimo», Juan es proclamado por Zacarías «profeta del Altísimo». Será el profeta de la Gracia de Yahweh (Jo-hannes: Yahweh hace gracia) hacia Zacarías y hacia muchos: «convertirá a muchos hijos de Israel al Señor su Dios, hará volver los corazones de los padres a los hijos y a los rebeldes a la prudencia de los justos, para preparar al Señor un pueblo bien dispuesto» (Lc 1,14-17). Este nombre-misión suscita entre vecinos, parientes y toda la gente de la montaña de Judea la pregunta por la identidad del niño, «porque la mano del Señor estaba con él» (Lc 1,66). Dios le va habilitando para la misión: le hace crecer, le fortalece en su espíritu y le hace vivir en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel.

Pero no deja de ser llamativo que Zacarías haga centro de su proclamación lo que ha acontecido en María y no en su esposa Isabel. Bendice a Dios «porque ha suscitado una fuerza de salvación en la casa de David su siervo», es decir en la casa de María. Ahí está la salvación liberadora. Ahí está la misericordia. Ahí está el sol que nace de lo alto.

IV. DINAMISMO EN TORNO A JESUS, EL HIJO DE MARIA

El capítulo 2 de Lucas continúa presentándonos un ir y venir de los personajes en torno a un centro: Jesús, el hijo de María. Tras el viaje de José y María a Belén, Jesús nace. Tras el nacimiento, María y José se dirigen a Jerusalén para presentarlo en el Templo y después retornan a Nazaret. Finalmente, cuando Jesús tenía doce años, suben a Jerusalén para celebrar la Pascua. En este conjunto dinámico queremos prestar especial atención a la figura de María.

1. **La Gloria de Dios en un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre**

La perícopa del nacimiento de Jesús (Lc 2,1-21) está bellamente construida en forma de quiasmo:

A Lc 2,1-6
B Lc 2,7-8
C Lc 2,9-11
D Lc 2,12
C' Lc 2,13-14
B' Lc 2,15-20
A' Lc 2,21

El bloque primero y el séptimo *(A* y *A')* hablan del cumplimiento de los días del alumbramiento o de los días de la circuncisión y la imposición del nombre. El bloque segundo y sexto *(B* y *B')* tienen como protagonista a la madre y al niño y a los pastores; mientras que el tercero y quinto *(C* y *C')* a los ángeles que anuncian y alaban a Dios. Ocupa el centro de la perícopa *(D)* la indicación del signo que permitirá encontrar al Salvador: «Y esto os servirá de señal (σημεῖον): encontraréis un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre (ἐσπαργανωμένον καὶ κείμενον ἐν φάτνῃ)».

Ese es el gran contraste de esta perícopa que define la identidad del hijo de María, proclamado en las perícopas anteriores como el Hijo del Altísimo, el Hijo de Dios, y, en ésta como el Salvador, el Mesías, el Señor.

a) *«Cuando se cumplieron los días»*

La acción se inicia con el viaje de José y María hacia Belén desde Nazaret [77]. Los dos obedecen al emperador y participan de la gran movilización general, debida al edicto imperial que exige que todo el mundo se empadrone. Por eso José abandona Nazaret y se encamina a Belén. También se pone de relieve la obediencia de José y María tanto a la ley como al ángel cuando a los ocho días circuncidan al niño y le ponen el nombre de Jesús.

José y María son justos, obedecen.

b) *El nacimiento de Jesús y el signo*

En el relato del nacimiento de Jesús, María asume todo el protagonismo: ella es la que da a luz (ἔτεκεν) a su hijo primogénito en Belén, la que lo envuelve en pañales (ἐσπαργάνωσεν) y la que lo

[77] El evangelista no entra en la cuestión de si se habían realizado los *erusin* y los *nisuin* (tal como vimos en el Evangelio de Mateo) María es calificada con el mismo término antes de la anunciación y ahora antes del nacimiento ἐμνηστευμένην (desposada) (cf Lc 1,26; 2,5).

recuesta en un pesebre (ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ), porque no había lugar para ellos en el alojamiento (καταλύματι: Lc 2,7). Se atribuye tal importancia a las dos últimas acciones de María, que el ángel del Señor las presenta como el signo por el que han de reconocer a Jesús los pastores.

A quien ha seguido hasta ahora el relato de Lucas le resulta escandaloso que no hubiera lugar para ellos en el alojamiento (καταλύματι); en última instancia, el Hijo de Dios, el Santo, el Señor de la Gloria, el Rey del Reino eterno no encuentra lugar. Por eso será un signo (σημεῖον) —que habrá que interpretar— descubrir en qué condiciones ha nacido y está: envuelto en pañales y acostado en un pesebre. Envolver a un niño en pañales era una costumbre normal [78]. Sin lugar, envuelto en pañales y recostado en un pesebre es una triple situación inicial de Jesús que se vuelve a repetir al final de su vida: expulsado de la ciudad, envuelto en una sábana y reclinado en un sepulcro. No deja de ser curioso ver que el adjetivo «recostado» (κείμενον) es empleado también por Lucas al hablar del signo del nacimiento (Lc 2,16) y del cuerpo sepultado (Lc 23,53) [79].

Se acentúa el contraste a través de la aparición del ángel del Señor; anuncia a los pastores una gran alegría, que lo es también para todo el pueblo: el nacimiento en la ciudad de David «hoy» del Salvador, del Cristo Señor. Al mismo tiempo se le junta una multitud del ejército celestial que proclama que todo esto ha sucedido para gloria de Dios y paz de los hombres. En contraposición a la gloria de Dios que envuelve a los pastores y los llena de temor sagrado está el signo terrestre: un niño envuelto en pañales y recostado en un pesebre. El signo que se les ofrece a los pastores no es para robustecer la fe. Supone la fe. ¿Cómo es posible que un niño en esas condiciones pueda ser la manifestación del poder de Dios? La impotencia se convierte en signo del poder de Dios. El hijo de unos pobres, nacido pobremente y en un abajamiento total, es el Hijo del Altísimo.

c) *Los primeros destinatarios de la gran noticia*

El nacimiento del hijo de María es la gran noticia que debía esperar el pueblo de Dios. El ángel de Dios así se lo comunica a los pastores, que se convierten en paradójicos destinatarios de ella: «Os ha nacido hoy un salvador que es el Cristo Señor» (Lc 2,11). Han de

[78] Cf. Ez 16,4; Job 38,8-9, Sab 7,4

[79] Cf. A. SERRA, *María según el Evangelio* (Salamanca 1988), 88-95; ID, *Un «segno» da decodificare,* en ID, *E c'era la Madre di Gesù (Gv 2,1) Saggi di essegesi biblico-mariana (1978-1988),* Milano-Roma 1989, 225-284, ID, *«Troverete un bambino avvolto in fasce» (Lc 2,12),* en *EphMar* 43 (1993), 239-246.

ponerse en camino, han de buscar para encontrar; para ello se les da una pista: el signo. También María, después de recibir la buena noticia, hubo de ponerse en camino para contemplar el signo de Dios: una anciana estéril que había concebido. María y los pastores se apresuran en su camino [80]. Los pastores se convierten en mensajeros de los ángeles, en portadores de revelación, María lleva la revelación en sí misma.

Los primeros elegidos para anunciar la buena nueva, después de Gabriel y María, son imagen de aquel que es la impotencia, la pequeñez. Los pastores no son poderosos, ni grandes de este mundo, ni sabios, sino pequeños, humildes. Así actúa siempre Dios. Para pueblo suyo se eligió un grupo de inmigrantes, explotados por el poderoso Egipto; por primer rey de su pueblo eligió al último hijo de Jesé. Con relación a los pastores, la palabra precede a la visión. Y lo que ven está conforme a la palabra que ellos han entendido y comprendido. Por eso los pastores transmiten la palabra como buena noticia. Es más importante para ellos lo que han escuchado que lo que han visto. La palabra tiene la preeminencia. Los pastores son así presentados como los primeros discípulos. ¿Hay tal vez detrás de todo este relato una alusión «eclesiástica» a los auténticos pastores de la Iglesia?

No todos reconocen el signo: «conoce el buey a su dueño, y el asno el pesebre de su amo. Israel no conoce, mi pueblo no discierne» (Is 1,3). Por esa falta de reconocimiento y de acogida Jesús hubo de ser reclinado en un pesebre porque no había lugar (ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν φάτνῃ διότι ουκ ἦν αὐτοῖς τόπος). Se anticipaba así aquel logion de Jesús: «El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza (οὐκ ἔξει ποῦ τῆν κεφαλὴν κλίνῃ)» (Lc 9,58). Y María y los pastores comenzaban a realizar aquella bienaventuranza que Jesús adulto proclamará: «Bienaventurados aquellos servidores (μακάριοι οἱ δοῦλοι) a los que el Señor encuentre despiertos cuando llegue... se vestirá y los hará reclinar (ἀνακλινεῖ) y los servirá (διακονήσει)». María y los pastores vigilaron, y por eso estuvieron dispuestos cuando llegó el Señor. María, que reclinó a Jesús en el pesebre y lo sirvió, y los pastores que lo visitaron cuando estaba allí, habrán también de reclinarse y ser servidos por el mismo Señor en su día escatológico.

[80] Lc 1,39 dice que María se levantó y fue a la región montañosa μετὰ σπουδῆς (*=cum studio, cum festinatione*). Lc 2,16 dice de los pastores que fueron a Belén σπεύσαντες (*=festinantes, properantes*). Ambos términos proceden del mismo verbo: σπεύδω.

d) *Ligados a la palabra*

Más todavía: esos servidores vigilantes, María y los pastores, están en actitud de acoger la palabra-acontecimiento de Dios. Los pastores fueron a ver aquel «*rhêma*» que les había llegado (Lc 2,15). Era una palabra-acontecimiento. Van a ver la palabra, y después de haber visto dan a conocer la palabra-acontecimiento, se convierten en testigos. El «*rhêma*» es el mismo Niño. El «*rhêma*-acontecimiento» que han visto y comprobado se convierte en «*rhêma*-mensaje». Esta será la estructura de la misión apostólica.

Entre los oyentes que escuchan, guardan y confrontan la palabra está María, que guarda en su corazón este «*rhêma*-palabra-acontecimiento». Lucas presenta a María ligada a la palabra. Ella la guarda en su corazón [81]. María es el prototipo del discípulo que no se contenta con escuchar la palabra, sino que la guarda en el corazón. María no es capaz de captar desde el principio todo el Misterio que la envuelve. Parece que queda en estado de alerta, de búsqueda permanente, de meditación ininterrumpida. El redactor del Evangelio la presenta conturbándose ante el saludo que recibe y preguntándose por su sentido (Lc 1,29): «guardaba todas estas cosas y las meditaba en su corazón» (Lc 2,19), «su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él» (Lc 2,32), «su madre conservaba cuidadosamente todas las cosas en su corazón» (Lc 1,51).

2. La Gloria de Dios llega al Templo

La perícopa de la presentación del niño Jesús en el Templo (Lc 2,22-40) está formada por cinco bloques construidos en forma de quiasmo:

A Lc 2,22-24
  B Lc 2,25-29
    C Lc 2,30-32
  B' Lc 2,33-38
A' Lc 2,39-40

El bloque primero y el quinto *(A* y *A')* hablan del cumplimiento de los días de la purificación y de la presentación y la obediencia estricta a la ley del Señor por parte de María y José. El bloque segundo y cuarto *(B* y *B')* presentan a dos personajes que esperaban la consolación de Israel —Simeón— o la redención de Jerusalén —una

[81] P. FRANQUESA, a.c., 250.

anciana profetisa, Ana— y que encontraron a Jesús y a María con José en el templo. En el centro de la perícopa están las palabras de Simeón: «porque han visto mis ojos tu salvación, la que has preparado a la vista de todos los pueblos, luz para iluminar a los gentiles y gloria de tu pueblo Israel».

a) *Obedientes a la Ley: «cuando llegó el tiempo de la purificación de ellos» (Lc 2,22)*

Desde Belén, José y María se movilizan de nuevo; pero esta vez hacia Jerusalén para cumplir otro mandato de la ley del Señor: «la purificación de ellos (αὐτῶν)». Se han preguntado los exegetas a quiénes se refiere el «de ellos». ¿A María y José? ¿A María y Jesús? [82] ¿A los tres? Según Lev 12,1ss, era considerada impura únicamente la madre, y sólo ella, por lo mismo, debía purificarse. Hay, sin embargo, algunas variantes en la transmisión del texto de Lc 2,22 [83], aunque la mayoría de los códices está por la lectura plural. Quien debía ciertamente purificarse era sólo la madre: ella era considerada impura durante los cuarenta días posteriores al nacimiento del hijo; en ese intervalo de tiempo no podía ir al santuario [84].

Creo fundamentada la opinión de quienes piensan que el «de ellos» puede referirse perfectamente a los judíos. Esta forma de hablar aparece en otros lugares del Nuevo Testamento [85]. De este modo, el evangelista Lucas sitúa cronológicamente la presentación de Jesús en el templo y para ello alude al tiempo en que los judíos tenían determinado el rito de la purificación de las madres, es decir, a los cuarenta días del parto.

María y José, obedientes a la Ley, cumplieron con el ritual de la presentación del hijo primogénito (cf. Ex 13,1.11ss) y de la purificación de la madre después del nacimiento del hijo (cf. Lev 12,1ss). Jesús, como primogénito, debía ser dedicado al servicio de Dios; pero, dado que de este servicio se encargaba la tribu de Leví, los

[82] Así piensan M. J Lagrange, F Neirynck, P. Benoit, M Schmaus, K H Rengstorf, F Bovon, J A Fitzmyer, A. Feuillet.

[83] El *Codez Bezae* y algunos otros ofrecen en Lc 2,22 la variante αὐτοῦ *(eius* en la Vulgata); en algunos manuscritos menos importantes la variante es αὐτῆς, referida a la purificación únicamente de María. Pero la mayoría de los exegetas prefieren la *lectio difficilior* cf A FEUILLET, *Le Sauveur messianique et sa Mere dans les récits de l'Enfance de saint Matthieu et de saint Luc* (Collezione teologica, 4) (Citta del Vaticano 1990), 67

[84] Cf R E. BROWN, o c , 467-472.

[85] Referida a las sinagogas «de ellos», de los judíos· cf Lc 4,15, Mt 4,23, 9,35, 13,54 «La purificación de ellos» significaría entonces «la purificación de los judíos» cf. A SIMON MUÑOZ, *El Mesías y la hija de Sión* (Ciudad Nueva, Madrid 1994), 62

primogénitos eran dispensados a través del pago de cinco siclos (veinte denarios), que debían ser pagados en el templo: «Llevaron a Jesús a Jerusalén para presentarlo al Señor —así lo prescribe la Ley del Señor—: Todo primogénito varón será llamado santo por el Señor» (Lc 2,22-23).

La referencia a la Ley es muy frecuente en esta perícopa: cinco veces se afirma que Jesús y sus padres actúan en conformidad con la Ley, y se resume diciendo que cumplieron «todas las cosas según la Ley del Señor» (Lc 2,39). Jesús, que sería llamado santo según el anuncio del ángel (ἅγιον κληθήσεται: Lc 1,35), cumple perfectamente el mandato que pide que todo primogénito sea llamado santo por Dios, o sea, consagrado al Señor (ἅγιον κληθήσεται: Lc 2,23). Tanto en la anunciación como en la presentación se emplea la misma expresión: ἅγιον κληθήσεται.

b) *La Gloria entra en el Templo de Jerusalén*

Pero más importante y decisivo que el cumplimiento de los ritos prescritos es para Lucas el hecho de la entrada en el Templo, por primera vez, del Hijo de Dios y, con él, de la Gloria de Dios. Se cumplieron en ese momento viejas profecías: «He aquí que... el Señor a quien buscáis llegará de repente a su templo; el mensajero de la Alianza en el cual os deleitáis, he aquí que está viniendo, dice el Señor de los ejércitos. Pero ¿quién podrá resistir su llegada, quién podrá permanecer de pie cuando él aparezca?» (Mal 3,1).

En este marco aparece en el atrio del templo un cierto Simeón, hombre justo y piadoso que aguardaba el consuelo de Israel [86], es decir, el tiempo del Mesías consolador *(Manahem)* (cf. Lam 1,16) [87]. En él estaba el espíritu profético. Movido por el Espíritu testifica el destino del niño presentado en el templo. Más tarde aparece una anciana profetisa, Ana de Fanuel, que hablaba del niño a todos los que esperaban la redención de Jerusalén (Lc 2,38). La espera había sido larga; Simeón y Ana así lo demuestran. En el pequeño niño descubren el consuelo y la redención. Pero aquel por quien viene la redención tiene que ser redimido ritualmente a través del sacrificio de un par de tórtolas.

Simeón tomó al niño en sus brazos (Lc 2,28), «lo cual era un gesto apropiado a un rabino» [88], y bendijo a Dios con un himno: el

[86] De otro hombre bueno y justo, Jose de Arimatea, dice también Lucas que esperaba el Reino de Dios (Lc 23,50-51)

[87] Cf M. PEREZ FERNANDEZ, *Tradiciones mesiánicas en el targum palestinense Estudios exegéticos* (Jerusalén-Valencia 1981), 109.

[88] Cf. A. SIMON MUNOZ, *El Mesias y la hija de Sión* (Ciudad Nueva, Madrid 1994),

«Nunc dimittis» [89]. Canta en él la salvación de Israel, la glorificación del pueblo, y también se refiere a los gentiles, llamados a participar de la luz de la salvación.

c) *El complicado texto de la profecía de Simeón*

Las palabras de Simeón ante los padres de Jesús, después del himno «Nunc dimittis», son una auténtica *crux interpretum*. He aquí el texto:

> «Su padre y su madre estaban admirados de las cosas que se decían sobre él. Y Simeón les bendijo y dijo a María, su madre
> He aquí (ἰδοὺ) que éste (οὗτος) va a ser (κεῖται)
> caída y mantenimiento (εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν) de muchos (πολλῶν) en Israel
> y signo de contradicción (εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον),
> y a ti misma (καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς) una espada (ομφαία) pasará a través (διελεύσεται) de tu alma (ψυχὴν),
> cuando (ὅπως ἄν) se manifiesten (ἀποκαλυφθῶσιν) los pensamientos (malvados) (διαλογισμά) de muchos corazones (ἐκ πολλῶν καρδιῶν)» (Lc 2,34-35).

No hay apenas palabra en este texto que no sea motivo de discusión y divergencias entre los intérpretes. Cualquier traducción que de ellas se haga, supone una toma de postura respecto a las demás opiniones. Por eso he puesto los términos griegos originales. Unos hablan de caída-resurrección, otros de caída-mantenimiento; unos refieren estas dos expresiones a las mismas personas que caen y se levantan o resucitan, otros a grupos alternativos; unos interpretan la espada como muerte violenta a espada (Epifanio), o espada de dolor o sufrimiento de la *Mater dolorosa* al pie de la cruz (piedad popular), otros como espada de juicio [90], otros como la espada de la duda

69 Cita el autor un texto de Strack-Billerbeck según el cual existía en Jerusalén la costumbre de hacer ayunar en un día de fiesta al niño pequeño y después se le tomaba y se le presentaba a un anciano (escriba) para que lo bendijera y lo exhortara y rezara por él, para que pudiera alcanzar el conocimiento de la Torah y después realizara buenas obras

[89] Es un mosaico de alusiones al Antiguo Testamento La mayor parte de ellas son alusiones al Deutero-Isaías y a los salmos

[90] «A veces la espada indica castigo otras veces en cambio tambien las fuerzas perversas y el mismo diablo Referido a María significa el enemigo Pero cuando ella quiere someter a alguno o a los mismos pensamientos, mientras el alma lo rechaza, entonces la traspasa» DIDIMO ALEJANDRINO, *Commento al Salmo 21,2* en GEORGES GHARIB, *Testi mariani del primo millenio 1 Padri e altri autori greci* (Città Nuova, Roma 1988), 368

de María durante la pasión [91], otros como espada salvadora. Según unos, la espada penetra en el alma, la traspasa; según otros, recorre, atraviesa el territorio del alma [92]. Y así sucesivamente.

Aunque no se puede interpretar adecuadamente un versículo sin atender a todo el conjunto de la perícopa, voy a prestar especial atención —dentro del contexto— a las palabras que Simeón dirige a María referentes a la espada.

d) *La espada y sus interpretaciones*

Según el profeta, una espada (ρομφαία) atravesará, pasará a través de (διελεύσεται) del alma de María. Con una cierta frecuencia el profeta Ezequiel habla de la *espada* (ρομφαία) de la discriminación de la que Dios se sirve para dividir a su pueblo en dos partes: los que caerán y los que formarán el resto de los supervivientes [93]. También al Siervo de Yahweh, llamado desde el seno de su madre, Dios le concedió una boca como espada (μάχαιραν) afilada (cf. Is 49,1-2).

En el Nuevo Testamento, la espada es el símbolo de la revelación divina, que al mismo tiempo actúa como juez y obliga a los hombres a manifestar las intenciones ocultas de su corazón, produciendo en ellos una división. Jesús mismo decía: «Yo no he venido a traer la paz, sino la espada (μάχαιραν)» (Mt 10,34); en el texto

[91] Orígenes fue el primero que propuso esta interpretación Le siguieron otros «Simeon llamaba espada a aquella agudísima fuerza del dolor que habría llevado a una mujer sencilla a pensamientos absurdos Las tentaciones, de hecho, ponen a prueba los ánimos de quienes sufren y ponen de manifiesto sus pensamientos mas ocultos» CIRILO ALEJANDRINO, *Comm in Joh* 12 PG 74,665A, «la espada es decir, la duda en el momento de la cruz» HESIQUIO DE JERUSALEN, *Homilia II in Hipapante,* en M AUBINEAU, *Les homelies festales d'Hésychius de Jérusalem,* I (Bruxelles 1978), 61 74 La espada significaba para otros santos Padres los angustiosos interrogantes que María se ponía ante el drama de la pasión y muerte de su Hijo «El corazón de la misma Virgen se sintió lleno de dolor en el signo de la cruz Se decía ¿por qué no habré muerto antes? ¿Por qué he llegado a este día? Sigo virgen y permaneciendo tal, me siento mas angustiada aún en mis entrañas maternas Todos estos pensamientos de la Virgen son aquello que Simeón llamó espada, porque le habrían herido las entrañas y traído escandalo Lo mismo predijo el Señor "Esta noche todos os escandalizareis por mi causa" (Mt 26,31) En estos pensamientos incurrio la virgen Maria porque no conocia todavia la fuerza de la resurrección e ignoraba que estaba ya próxima» ANFILOQUIO DE ICONIO, *Homilia de Occursu Domini,* 8 PG 39,57A-C

[92] Cf P BENOIT, «Et toi-même un glaive te transpercera l'âme! (Lc 2,35)», en *CBQ* 25 (1963), 251-261, A FEUILLET, «L'epreuve predite à Marie par le vieillard Simeon (Lc II,35a)», en *À la Rencontre de Dieu, Memorial A Gelin* (Le Puy, Mappur 1961), 243-263, J WINANDY, «La prophétie de Simeon (Lc II,34-35)», en *RB* 72 (1965), 221-251

[93] Cf Ez 6,2-3, 5,1-3, 12,14, 14,17, 17,21 Se afirma que un resto escapara de la devastación de la espada y sobrevivirá. Ez 6,8-9, cf 5,3-4, 12,16, 14,12-23, 17,21

paralelo, Lucas sustituye la palabra «espada» por la palabra «división (διαμερισμόν)», y continúa: «Pues estarán desde ahora cinco en una sola casa divididos, tres frente a dos, y dos frente a tres. Se dividirán padre frente a hijo e hijo frente a padre, madre frente a hija e hija frente a madre» (Lc 12,51-53). En el contexto inmediato de Lc 2,35a, «la espada debe significar la división de Israel antes que la pasión de Jesús (de la que el v.34 no habla explícitamente). Si la espada es anunciada a María, es porque ella será desgarrada, como su hijo, por la división del pueblo» [94]. En este sentido, la espada de la discriminación habría llegado también a María [95]. María quedaría sometida al discernimiento del discipulazgo: la tensión que se produce en algunas escenas del ministerio público entre Jesús y su madre son una llamada que Jesús hace a su madre para trascender los lazos puramente biológicos y situarse en la relación de fe y de discipulazgo. «Con la figura de una espada atravesando el alma de María, Lucas describe presumiblemente el difícil proceso por el que aprende que la obediencia a la palabra de Dios trasciende los lazos familiares» [96].

La traducción «espada» corresponde a dos términos griegos diferentes: ῥομφαία (utilizado por Lucas en esta profecía) y μάχαιρα. El término «espada-ῥομφαία» sólo aparece en el Nuevo Testamento, además del texto que estamos analizando, en el Apocalipsis [97].

En todo caso, «espada» nunca significa el dolor en la Escritura [98]. Símbolos del dolor en el Nuevo Testamento son las «lágrimas» [99] y el «llanto» [100]. No hay, pues, que poner en conexión directa las palabras de Simeón sobre la espada con el sufrimiento, el dolor o el Calvario. Por otra parte, Lucas no entiende el sufrimiento de Jesús como una tragedia, sino como un triunfo, una resurrección. Y, por otra parte, el verbo «atravesar» (διελεύσεται), que expresa la acción de la espada, no significa «perforar, herir», sino «pasar a través de un lugar» [101].

[94] A. GEORGE, *La présentation de Jésus au Temple. Lc 2,22-40* (París 1970), 35; cf. L. VESCO, *Jérusalem et son prophète. Une lecture de l'Évangile selon saint Luc* (París 1988), 19. «De hecho, su especial angustia (de María), como espada de discriminación que traspasa su alma, consistirá en reconocer que los deseos del Padre celestial de Jesús descartaban cualquier apego humano entre él y su madre, lección que ella comenzará a aprender ya en la escena siguiente (2,48-50)» R. E. BROWN, *El nacimiento del Mesías* (Cristiandad, Madrid 1982), 485.

[95] «Incluso en su propia familia, la actuación del Jesús lucano llevó una "espada" que atravesaría la "propia alma" de su madre (2,35) —y esto a pesar de la estima de Lucas por María como la primera creyente—», J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke X-XXIV. Introduction, translation and notes* (AncB 28,2) (Garden City 1985), 995. María debía entender que la obediencia a la palabra de Dios la llevaría a trascender los lazos familiares. Esa dificultad era para María como una espada, según Fitzmyer: *The Gospel according to Luke I-IX*, (AncB 28,1), Garden City 1981, 430. No obstante, hay que decir que la imagen de María en Lucas no corresponde a este comentario; cf. R. E. BROWN, o.c., 485.

[96] AA. VV., *María en el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1982), 156.

[97] En los demás casos neotestamentarios se emplea el término μάχαιρα (29 veces en el NT). En el Apocalipsis, ῥομφαία se reserva para hablar de la «espada que sale de la boca» del Mesías glorioso: cf. Ap 1,16; 2,12.16; 19,15.21.

[98] Cf. A. FEUILLET, *Le jugement messianique et la Vierge Marie dans la prophétie de Siméon (Lc 2,35)*, en *Studia medioevalia et mariologica* (Mélanges C. Balic) (Roma 1971), 434.

Simón Muñoz, después de un acertado análisis de las distintas opiniones sobre la espada, concluye que ni el tema de la división entre las personas [102] ni el paralelismo con Heb 4,12 [103] explican adecuadamente su significado. Más cercano, sin embargo, es, desde el punto de vista lingüístico, otro texto: Ez 14,17 [104].

e) *La espada que pasa a través de María sin herirla*

¿Qué simboliza entonces la misteriosa «espada» anunciada por Simeón? Asumo la tesis de Simón Muñoz, en su brillante y documentado estudio [105].

Simeón, dirigiéndose a María, le habla primero de Jesús y después de ella misma. José queda fuera de sus palabras. Quien anunció primero la salvación que llegaba con Jesús, luz para las gentes, gloria para Israel, anuncia ahora a la madre el «día de la caída» a espada, tan frecuente en el libro Ezequiel [106]; tema del que también habla Lucas: «y habrá cólera contra este pueblo; y caerán a filo de espada (καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης)... y serán llevados cautivos a todas las naciones y Jerusalén será pisoteada por los gentiles, hasta

[99] Cf. Lc 7,38.44; Hech 20,19.31; 2 Cor 2,4; 2 Tim 1,4; Heb 5,7 —Jesús en Getsemaní—, Jn 11,35 —Jesús ante Lázaro.

[100] Cf. Lc 19,41 —Jesús llora ante Jerusalén.

[101] διελεύσεται: en Ez 14,17 se dice que la espada «pasará por el país», pero sin confundir este hecho con la acción propia de la espada: cf. A. SIMÓN MUÑOZ, o.c., 182-183.

[102] ID., o.c., 211.

[103] Cf. A. SERRA, *Biblia*, en *NDM*, 337-338; pero, en su versión griega, cada texto es diferente y con diversa intención.

[104] Otro texto muy próximo es el de los Oráculos Sibilinos (III,316-318): «Una espada, en efecto, te atravesará por la mitad, y llegará la dispersión, la muerte y el hambre hasta la séptima generación de reyes, y entonces dejará de existir tu país»: E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Oráculos Sibilinos*, en A. DÍEZ MACHO (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, III (Madrid 1982), 298.

[105] Cf. A. SIMÓN MUÑOZ, *El Mesías y la hija de Sión* (Ciudad Nueva, Madrid 1994).

[106] «Ahora tiemblan las islas, el día de tu caída las islas del mar están aterradas de tu fin» (Ez 26,18; cf. Ez 27,27). «Dejaré pasmados por ti a muchos pueblos y sus reyes se estremecerán de horror por tu causa, cuando yo blanda mi espada ante ellos. Temblarán sin tregua, cada uno por su vida, en el día de tu caída. Porque así dice el Señor Yahweh: la espada del rey de Babilonia te alcanzará» (Ez 32,10-11).

que se cumpla el tiempo de los gentiles» (Lc 21,23-24) [107]. Unos caerán. Otros se mantendrán en pie [108]. El anciano le sigue anunciando que su hijo será «un signo contradicho (εἰς σημεῖον ἀντιλεγόμενον)» y que, precisamente al contradecirlo, los judíos caerán. De hecho, Jesús «recostado en un pesebre» fue un signo que sólo comprendieron los pastores. Jesús fue «luz» salvadora para unos y «caída» irremediable o ceguera para otros.

María, sin embargo, no caerá. Ella se mantendrá de pie ante la espada que pasará a través de toda su vida. Será la imagen viva de Israel. El profeta anuncia que Israel se mantendrá, que no le tocará la espada devastadora. «La espada que anuncia Simeón como la plaga exterminadora al pasar por las casas de Israel en Egipto, no puede herir a María. Y precisamente porque la espada no hiere a María, el Israel de Dios, que "escuchó y guardó la palabra de Dios" de modo ejemplar (cf. Lc 8,21; 11,28), por eso justamente "no cae", "se mantiene firme". La espada que hará caer a quienes rechacen al Mesías, según anuncia Simeón, no afectará, sin embargo, al propio pueblo de Israel. Del mismo modo que la tala de las ramas estériles —siguiendo la imagen paulina del olivo en Rom 11— no afecta a la integridad del árbol de Israel, que permanece en pie y que se verá rejuvenecido con la incorporación de los gentiles» [109].

Cuando esto suceda, muchos revelarán sus malos pensamientos (διαλογισμοί). La frase final del oráculo de Simeón («cuando se manifiesten los pensamientos de muchos corazones» [110]) nos sitúa en ese momento crítico. Un momento apocalíptico, de auténtica revelación del bien y del mal. En el contexto de Lucas se sabe bien qué hay, cuáles son los pensamientos del corazón de María: la acogida total y profunda de la Palabra. En contraposición, en otros corazones la Palabra es desechada.

[107] Espada está unido aquí a «caída» πτῶσις, que viene del verbo πίπτω, del que se habla en futuro (πεσοῦνται) en Lc 21,24.

[108] Quienes caen y se levantan —según la traducción más común— no son los mismos. Y digo según la traducción más común porque la traducción correcta del término griego ἀναστάσιν debería ser, no «resurrección», sino «mantenimiento», pues está en correlación con «caída». El καὶ es disyuntivo. Quienes no caen, se mantienen. Tal vez ése sea el significado de ἀνάστασις. Simón Muñoz, en su documentadísimo estudio, dice que tal vez «el extraño vocablo ἀνάστασις en Lc 2,34a sea traducción defectuosa de un infinito de *qwm* que debía haberse traducido por «permanecer, mantenerse»; no sería un caso aislado en el griego bíblico» ID., o.c., 336.

[109] A. SIMON MUÑOZ, o.c., 390.

[110] ὅπως ἂν ἀποκαλυφθῶσιν... διαλογισμοί. La partícula ὅπως ἄν, aunque tiene sentido final («para que»), también puede ser considerada como una conjunción temporal. Alfonso Simón Muñoz, después de un complicado análisis del sustrato arameo y hebreo de esta partícula, cree que lo mejor es traducirla así: «cuando se revelen...»: ID., o.c., 368-381.

V. EL HIJO DEL PADRE SE AUTOREVELA

La última perícopa que vamos a analizar dentro del amplio prólogo cristológico de Lucas es la autorevelación del Hijo con ocasión de la celebración de la Pascua (Lc 2,41-52). Está formada por cinco bloques construidos en forma de quiasmo:

A Lc 2,41-46
B Lc 2,47-48a
C Lc 2,48b-49
B' Lc 2,50
A' Lc 2,51-52

El bloque primero y el quinto *(A* y *A')* hablan de la obediencia de los padres a las normas del Señor, de la pérdida y búsqueda de Jesús y de la posterior obediencia de éste a sus padres, de la subida a Jerusalén y de la bajada a Nazaret. Los bloques segundo y cuarto *(B* y *B')* presentan las reacciones de estupor, admiración, sorpresa e incomprensión ante la sabiduría de Jesús. El bloque central *(C)* ofrece la gran contraposición entre la pregunta de María y la respuesta de Jesús, en la que revela su entrega total a los asuntos del Padre.

1. **Perdido durante tres días en la fiesta de la Pascua**

La familia de Nazaret, y en ella el joven Jesús, aparece —una vez más— como modelo de piedad. Obedecen la ley [111] y suben en peregrinación litúrgica a Jerusalén para celebrar la Pascua. Los salmos de las subidas (120-134) expresaban el talante espiritual de esta peregrinación. Se trataba de un momento de profunda comunión popular, familiar.

Era, pues, costumbre de María y de toda su familia celebrar la Pascua el 14 de Nisán en Jerusalén. ¡Nada extraño que estuviera también presente cuando su Hijo fue crucificado! El niño se queda inadvertidamente en Jerusalén y sus padres lo buscan angustiados entre parientes y conocidos.

La fuga de Jesús es un acto profético que predice la pasión. No es un capricho, sino un acto cargado de sentido tipológico [112]. Los

[111] Ex 23,14; y Dt 16,16 prescribían dar culto ante Dios «tres veces al año», el único lugar de culto en Israel era el templo de Jerusalén. La interpretación de este mandato para la lejana Galilea se reducía a una vez al año, la peregrinación pascual a Jerusalén, «según la costumbre» (Lc 2,41).

[112] Cf. R. LAURENTIN, *Ce que le recouvrement (Lc 2,41-52) enseigne sur Marie*, en *EphMar* 43 (1993), 220.

tres días de la desaparición (Lc 2,46) anuncian los tres días de su muerte [113]. Ambas escenas acontecen en la fiesta de la Pascua Las palabras de Jesus a sus padres «¿por qué me buscabais?» evocan aquellas de los dos varones a las mujeres «¿por qué buscáis entre los muertos al Viviente?» (Lc 24,5)

Jesús aparece a los tres días en medio de los maestros, escuchandolos y haciéndoles preguntas Manifiesta con este motivo su sabiduría, que sorprende y desconcierta Esta sorpresa invade posteriormente a sus padres, que no podían sospechar tal forma de actuar del hijo En la escena la figura de José queda eclipsada y asume función de protagonista la madre Esta se dirige en tono de reproche a su hijo «¿Por qué te has portado así?» La madre no ha comprendido el gesto inesperado de Jesús, pero tampoco va a comprender la respuesta Es decir, los padres pasan de la admiración a la incomprensión y al reproche

2 «En las cosas del Padre»

Las palabras de Jesús a sus padres constituyen el punto central de la escena «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo tenia que estar en las cosas de mi Padre? (ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου)» Esta frase ha recibido diversas interpretaciones y traducciones La frase griega ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου ha sido diferentemente traducida en la morada (casa) de mi Padre, o en las cosas (asuntos o negocios) de mi Padre, o entre la familia (parientes) de mi Padre, o con mi Padre [114] Sea cual fuere la traduccion, el punto esencial es la autoproclamacion de Jesús como «Hijo del Padre» y como aquel que debe estar con su Padre en el templo Ciertamente estas palabras se pronuncian en el templo, propiedad y lugar de la presencia del Padre No en cuanto templo de sacrificios, sino templo de enseñanza de la Palabra Por eso podríamos aventurar que el mejor significado de la respuesta de Jesus es «en total entrega y exclusividad para la Palabra del Padre», lo que fue la actitud caracteristica de la vida de Jesús [115] Jesús anticipa cuál sera su actividad predominante, la que dara sentido total a su vida el servicio a la Palabra del Padre

[113] Cf Lc 9,22, 13,32, 18,33, 24,7 21 22, Hech 10,40 Los primeros cristianos consideraban estos tres dias como profetizados por Ex 19,16 (la Alianza) y Os 6,3 los dos dias de sufrimiento del pueblo y su superacion y salvacion el dia tercero cf R LAURENTIN, a c , 220

[114] Cf R E BROWN, o c , 497 498

[115] Cf H SCHURMANN, *Das Lukasevangelium* I, HThKNT, (Freiburg-Wien-Basel 1969), 136

La relación que Jesus establece entre él y su Padre del cielo es tan fuerte, que en ese contexto nada tiene que ver el otro *padre* del que Maria le habla «Tu *padre y yo* » La escena indica la emancipación de Jesús de los lazos familiares para dedicarse y pertenecer exclusivamente a Dios-Padre Aquí no habla el Jesús-Mesías en su función salvadora, sino el Jesús en relacion personal y religiosa con Dios Habla de su relación con el Padre De ella deriva su sabiduria, su capacidad de enseñanza En este contexto María no es especialmente considerada en cuanto madre

Esta es la revelación Jesús se autoproclama «Hijo de Dios Padre» Ante la revelación de la filiación divina los padres *no comprenden* Esta no comprensión de lo que Jesús quiere decir no debe extrañar, porque cuando los discípulos de Jesus llegan a comprender verdaderamente la filiación divina es sólo despues de la resurreccion de Jesús Es lógico y necesario que, al retroproyectar tanto sobre la infancia como sobre la adolescencia de Jesús la confesión cristológica de la Iglesia pascual (Jesús Hijo de Dios), se afirme que ya entonces Jesús era verdaderamente Hijo de Dios, pero nadie lo podía comprender aun, ni siquiera sus padres No por culpa propia, sino porque aún no se había desvelado el misterio de Jesús La clave para comprender quién era realmente Jesús fueron las experiencias pascuales, entonces lo que se recordaba y guardaba en el corazón adquiría sentido Por eso Lucas añade «Su madre conservaba en su corazón el recuerdo de todo aquello» (Lc 2,51) Es la perfecta creyente, que asume el proceso y las oscuridades de la fe, y espera la revelación definitiva «María pudo extrañarse de lo que hizo Jesús, pudo incluso reprenderle, pero no es insensible al misterio que rodea a Jesus Su falta de comprensión no es permanente, pues el hecho de que conserve en su interior el recuerdo de todo aquello es una manera de preparación para entender en el futuro su papel como miembro de la comunidad creyente» [116]

3 Un Jesús que desconcierta

Desde su primera manifestación Jesús desconcierta manifiesta su sabiduría pero al mismo tiempo muestra su insumisión ante sus padres Desobedeciendo a su padre de Nazaret, obedece en realidad a su padre de Jerusalén El lugar tradicional de la transmisión de la sabiduría es, no el templo y los sacerdotes, sino la casa familiar y los padres Pero el templo es la casa del Padre Desobediencia y sumi-

[116] R E BROWN, o c , 516-517, cf AA VV , *Maria en el Nuevo Testamento* 156-160

sión no son contradictorias. Ante la sabiduría de Jesús, María y José no saben, no entienden. No entienden la cuestión fundamental de todo el Evangelio: quién es el padre de Jesús, si aquel que vive en Nazaret o aquel que habita en el templo de Jerusalén. ¿Es hijo de José o hijo de Dios? José no es su padre, dice Jesús. Las primeras palabras de Jesús en el Evangelio de Lucas declaran con toda evidencia cuál es su identidad, su filiación, su origen. Esta es la cuestión que está en el centro de esta perícopa.

4. La genealogía de Jesús en Lucas

Quisiera añadir un breve apunte sobre la genealogía de Lucas (Lc 3,23-38). Está situada inmediatamente después del relato del bautismo de Jesús, tras la voz del cielo que dice: «Tú eres mi hijo, el Amado, en ti me he complacido» (Lc 3,22). Es como un comentario a estas palabras. La gente creía que Jesús era hijo de José, de Helí, etc. La acotación «según se creía (ὡς ἐνομίζετο)» debe ser aplicada a toda la lista genealógica, desde el primero hasta el último. «La totalidad de la genealogía está bajo la modalidad del parecer hasta los últimos términos de la construcción: "de Adán, de Dios", aunque estén bien lejos del enunciado» [117].

El prólogo cristológico de Lucas nos ha presentado —como hemos visto— con una hondura impresionante el origen trascendente e histórico de Jesús. En ese ir y venir de personajes y escenas, María resalta con una belleza singular, como la agraciada, la creyente.

Con todo, Lucas sigue hablando de ella. La presenta en otros contextos.

VI. MARIA, LA MADRE DE JESUS, Y SUS HERMANOS

El evangelista Lucas tiene un alto concepto de la madre de Jesús. Se muestra respetuoso con sus hermanos, aun sabiendo que en la primera tradición había dificultades respecto a ellos: por su incredulidad inicial, por sus posteriores pretensiones directivas. En este sentido se distancia de Marcos, que resalta el contraste entre la familia biológica de Jesús y su familia espiritual. Es significativo al respecto el silencio de Lucas sobre María y los parientes en contextos de incredulidad, tal como los relata Marcos (Lc 4,16-30); el elogio que Jesús hace de su madre y de su familia (Lc 11,28; 8,19-21); y la

[117] Agnès Gueuret, *La mise en discours. Recherches sémiotiques à propos de l'Évangile de Luc* (Thèses Cerf, 1987), 48.

presencia de María y los hermanos de Jesús en el momento fundacional de la Iglesia en Pentecostés (Hech 1,14).

1. Silencio en contextos de incredulidad

Nada más iniciar su predicación, Jesús visita su ciudad de Nazaret, según el evangelista Lucas. Sus paisanos quedan admirados de las palabras de gracia que salían de su boca (cf. Lc 4,16-25). Pero se plantean si es verdaderamente el Mesías. Y se lo cuestionan recurriendo a datos que contradecían —según la mentalidad de la época— un posible mesianismo:

> «Y decían: "¿No es éste el hijo de José?" El les dijo: "Seguramente me vais a decir el refrán: Médico, cúrate a ti mismo. Todo lo que hemos oído que ha sucedido en Cafarnaum, hazlo también aquí en tu patria". Y añadió: "En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria"» (Lc 4,22-24).

Según Lucas, los paisanos de Jesús no hacen referencia ni a María, ni a los hermanos, ni a su profesión de carpintero. Sólo a José como padre de Jesús; aunque en el capítulo anterior señala que Jesús era, «según se creía, hijo de José» (Lc 3,23). La paternidad de José debe ser compatibilizada con la concepción virginal. En el Evangelio de Juan, en un contexto paralelo, los judíos reaccionan ante el mesianismo de Jesús preguntándose: «¿No es éste Jesús, hijo de José, cuyo padre y cuya madre conocemos? ¿Cómo puede decir ahora: He bajado del cielo?» (Jn 6,42). Es curioso que Marcos, que no conoce la concepción virginal, ponga en boca de los paisanos de Jesús la frase «hijo de María», y Lucas, que la conoce, la frase «hijo de José». ¿Reflejan tal vez dos tradiciones distintas? En cualquier caso, la escena de Jesús en Nazaret no tiene en Lucas ninguna relevancia mariana de tipo positivo. Pero de esta forma el evangelista prepara las palabras de Jesús que son el culmen de la escena: «En verdad os digo que ningún profeta es bien recibido en su patria» (Lc 4,24). Marcos añadía: «Un profeta no está sin honor más que en su propia tierra, y *entre sus propios parientes, y en su propia casa»* (Mc 6,4); Mateo omite la referencia a los parientes (Mt 13,57); Lucas omite la referencia a los parientes y a la propia casa. No quiere, por tanto, colocar a María y a los hermanos de Jesús en un posible contexto de incredulidad [118].

[118] Cf. *María en el Nuevo Testamento*, 162-165.

2 Elogio de la madre y de los hermanos

La escena del encuentro de Jesus con su familia durante el ministerio es modificada profundamente por Lucas La sitúa en el contexto de la parábola del sembrador, en la que Jesús había dicho «Lo que cae en buena tierra son los que, después de haber oído, conservan la Palabra con corazón bueno y recto, y dan fruto con perseverancia» (Lc 8,15)

> «Se presentaron donde el su madre y sus hermanos, pero no podian llegar hasta el a causa de la gente Le anunciaron "Tu madre y tus hermanos estan ahi fuera y quieren verte" Pero el les respondio "Mi madre y mis hermanos son aquellos que oyen la Palabra de Dios y la cumplen"» (Lc 8,19-21)

Lo que separa a María y a los hermanos no es otra cosa que el gentío reunido en torno a Jesus Jesús, en este caso, no cuestiona su relación con ellos, ni hace ningún gesto que indique que sus palabras tengan que entenderse dirigidas a un grupo especial Jesús comenta con elogio que su madre y sus hermanos son los que oyen la Palabra de Dios y la cumplen Indica que forman parte de la familia espiritual de Jesús porque se atienen al criterio de la buena tierra en que cae la semilla [119]

Un sentido semejante tiene la escena en la que María es llamada bienaventurada por haber llevado en su seno y haber amamantado a Jesús En ese contexto, Jesus indica que la bienaventuranza de Maria consiste en formar parte del grupo de los que «oyen la Palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27-28)

La imagen de María durante el ministerio de Jesús es sumamente positiva Lucas la sitúa entre los primeros discípulos de Jesús que son perseverantes en la fe Mas que su maternidad biológica y sus relaciones maternas con Jesús, se destaca su fe y sus relaciones con Jesús como creyente En coherencia con la imagen de María descrita por Lucas, Agustín de Hipona tiene un texto que me resisto a omitir, en él declara en qué consiste la verdadera grandeza de Maria

> «Ciertamente, cumplio Santa Maria, con toda perfeccion, la voluntad del Padre, y por esto es mas importante su condicion de discipula de Cristo que la de madre de Cristo, es mas dichosa por ser discipula de Cristo que por ser madre de Cristo Por esto Maria fue bienaventurada, porque, antes de dar a luz a su maestro, lo llevo en su seno Maria es dichosa tambien porque escucho la palabra de Dios y la cumplio, llevo en su seno el cuerpo de Cristo, pero mas

[119] Cf *Maria en el Nuevo Testamento* 165-168

> aún guardo en su corazon la verdad de Cristo Cristo es la verdad, Cristo tuvo un cuerpo en la mente de Maria estuvo Cristo, la verdad, en su seno estuvo Cristo hecho carne, en un cuerpo Y es mas importante lo que esta en la mente que lo que se lleva en el seno Maria fue santa, Maria fue dichosa, pero mas importante es la Iglesia que la misma Virgen Maria ¿En que sentido? En cuanto que Maria es parte de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminente, pero un miembro de la totalidad del cuerpo Ella es parte de la totalidad del cuerpo, y el cuerpo entero es mas que uno de sus miembros» [120]

3. Presencia de María en el Pentecostés de la Iglesia

Los Hechos de los Apóstoles constituyen la segunda parte de la obra de Lucas En ella aparece tambien María, la madre de Jesús, y precisamente en el momento fundacional de la comunidad cristiana, cuando el Espiritu la consagra para cumplir su mision

> «Subieron a la sala superior donde se alojaban Eran Pedro y Juan, Santiago y Andres, Felipe y Tomas, Bartolome y Mateo, Santiago el de Alfeo y Simon el celota y Judas el de Santiago Todos estos perseveraban con un mismo espiritu en la oracion, junto con algunas mujeres y Maria, la madre de Jesus, y sus hermanos» (Hech 1,13-14)

A esta escena corresponde otra que se encuentra al final de la primera parte del libro de los Hechos En ella se habla de «una tal María» En su casa estaban muchos congregados y en oración (Lc 12,12) Esta María ostentaba la presidencia de la comunidad cristiana, *reunida en su casa* Esta Maria es «madre» (τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς) de Juan, llamado Marcos —el primer evangelista— Esta iglesia estaba orando por la liberación de Pedro Pedro, liberado, llama a la puerta Sale a abrirle una muchacha (παιδίσκη) llamada Rode o Rosa También otra muchacha (παιδίσκη) puso en apuros a Pedro, motivando la primera negacion (Lc 22,56-57) Al final consiguió que abrieran la puerta a Pedro, quedando todos fuera de si Después de esto, Pedro se fue a otro lugar (ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον) (Hech 12,17) En este momento Lucas abandona el seguimiento de Pedro y de los apóstoles, por él representados [121]

[120] AGUSTIN, *Sermo* 25,7-8 PL 46,937-938

[121] Cf J RIUS-CAMPS, *Maria la madre de Jesus en los Hechos de los Apostoles (Hech 1 12 14)* en A APARICIO (ed), *Maria del Evangelio Las primeras generaciones cristianas hablan de Maria* (PCI, Madrid 1994), 285-289

Es interesante este paralelismo entre la escena de la comunidad que espera en oración la llegada del Espíritu y la comunidad que espera en oración la liberación de Pedro. En ambas escenas está María, la madre: la madre de Jesús y la madre de Juan Marcos.

María, la madre de Jesús, aparece integrada en el grupo que espera la venida del Espíritu. En él ocupa un lugar importante. Para Lucas, María no forma parte de ninguno de los tres grupos (apóstoles, mujeres, hermanos de Jesús), sino que constituye un personaje aparte. María fue coherente con su fe desde la anunciación-vocación hasta el momento constituyente de la comunidad de Jesús de cara a la historia futura. Al mismo tiempo, como en la anunciación-vocación, ahora también María se ve agraciada con el Espíritu Santo, que desciende sobre ella en la comunidad. María es comunidad cristiana.

VII. CONCLUSION: LA MADRE AGRACIADA Y CREYENTE EN EL PROLOGO CRISTOLOGICO DE LUCAS

Gran parte del discurso lucano sobre María se halla situado en el prólogo cristológico con el que inicia su obra. Aparece también en dos momentos de la vida pública de Jesús y en otro texto introductorio de los Hechos de los Apóstoles. Lo cual, ya desde el principio, tiene un significado importante. María es un eje estructurante de la reflexión teológica de Lucas. Lo que le interesa de ella trasciende el dato meramente histórico.

1. En este largo capítulo hemos contemplado la figura de María dentro de un preciosísimo cuadro lleno de dinamismo. Lucas parece un maestro de la acción y del movimiento. En medio de desplazamientos y viajes, Dios va escribiendo su designio último, apocalíptico, en la historia del mundo. Lo hace como en una admirable sinfonía en cinco movimientos: 1) el primero es el movimiento en torno al último gran profeta del Antiguo Testamento; 2) el segundo es el movimiento del mundo nuevo que emerge en lo insospechado; 3) el tercero es el movimiento de la manifestación al mundo del proyecto de Dios; 4) el cuarto es el movimiento dramático en tres días que evoca la inquietud de la pascua de muerte y resurrección de Jesús; 5) el quinto es el movimiento de la misión inicial, que se traducirá seguidamente en el gran camino hacia Jerusalén. Implicados en este impresionante dinamismo hay muchos personajes: desde el César y los habitantes del Imperio hasta el sacerdote, los pastores, el pueblo. Y en el centro de todo, como personaje en torno al cual todo orbita, María de Nazaret.

2. Ya desde el principio, Lucas nos sorprende con un admirable contraste: la contraposición entre el sacerdote Zacarías y su esposa estéril y María virgen y su prometido. El sacerdote y la joven virgen son los destinatarios de un mensaje apocalíptico, revelador del último y definitivo proyecto salvador de Dios sobre su pueblo. El sacerdote rechaza la novedad, se atrinchera en las viejas instituciones, se muestra incrédulo ante la Palabra. La virgen acoge la novedad, se lanza a lo desconocido, cree activamente en la Palabra. Ante el sacerdote, el pueblo se inquieta y se defrauda. La joven virgen trae una alegría inusitada al pueblo y se hace intérprete espontánea de sus grandes ansias de liberación.

3. María vive el Misterio que la envuelve en una permanente itinerancia. Dios se desborda en ella. La gracia la prepara y habilita para ser fuente materna de la Vida que interesa al mundo. Es agraciada porque Dios ha puesto en ella sus ojos, porque le ha concedido el Espíritu y la presencia de la Gloria de forma que pueda engendrar, dar a luz y poner nombre al Santo, al Hijo del Altísimo.

4. Pero María de Nazaret no dispone de ningún título. Ni siquiera puede presumir de pertenecer a la tribu de Judá o de Leví. No hay ningún dato en el evangelista Lucas que nos haga presuponer ningún tipo de alcurnia, de importancia social. María surge de la nada. Todos parecen más importantes que ella. Zacarías por ser sacerdote; Isabel por ser hija de Aarón; José por pertenecer a la descendencia de David. Y, sin embargo, en ella inicia Dios la obra que excede y supera inconmensurablemente todas las maravillas de antiguo. Por eso Lucas se atreve a hablar de esta mujer utilizando los recursos literarios más audaces. Emplea el género literario del relato de la vocación profética para explicar cómo Dios se fijó en ella. De este modo, por vez primera en la literatura bíblica, se relata una vocación femenina igual y superior a la vocación de Abraham, de Moisés, de Gedeón, de Isaías o Jeremías. En María no sólo ve Lucas el origen humano de Jesús, sino también de un nuevo pueblo; y por eso hay momentos en que habla de ella como si de la hija de Sión se tratase, de la emergencia de una nueva comunidad en la que Dios halla sus complacencias.

5. María es para Lucas la mujer «consagrada» por excelencia. La maternidad a la que es llamada excede todas las posibilidades humanas. El pensar que la virginidad es el presupuesto para que Jesús pueda ser generado como auténtico «Hijo de Dios» y confesado como tal, es una visión muy ingenua de las cosas. Pensar, por otra parte, que una unión matrimonial normal podría ser la explicación de su nacimiento, comporta la misma ingenuidad. ¿Qué ser humano, qué pareja humana, puede ser capaz de concebir y dar a luz al Hijo de Dios? La objeción vocacional, «¿cómo será esto, pues no conozco varón?», es, ante todo, una pregunta por la fuerza generativa capaz de engendrar a ese hijo que viene de Dios. Ni siquiera la con-

ducta éticamente correcta de María y de su prometido José es motivo suficiente para poder participar en esa gran génesis que Dios prepara a su pueblo. Lucas resalta, siempre que puede, la conducta éticamente irreprochable de María y José; pone de relieve su docilidad a todos los mandatos de Dios, a las órdenes imperiales, a las costumbres del pueblo. Pero tampoco la conducta moral es motivo suficiente para justificar un agraciamiento como el de María. A ella se le promete la bajada del Espíritu, la inundación con la Gloria de Dios. María queda cargada de energía divina mucho más allá de todo lo sospechable. Nada extraño que ella evoque en no pocos intérpretes la imagen del Arca de la Alianza, que en el Apocalipsis se revela en medio de un fragor de truenos y una deslumbrante sucesión de relámpagos (Ap 11,19), o el signo apocalíptico de la Mujer, que aparece en el cielo siendo de la tierra, pero que une el cielo con la tierra. Por eso María es la consagrada, la Mujer poseída por el Espíritu, que engendra y da a luz al Grande, al Santo, al Hijo de Dios.

6. Isabel, envuelta en la fuerza del Espíritu, percibe la obra de Dios en María. Descubre que lo maravilloso ocurrido en ella misma pierde importancia ante lo más maravilloso acontecido en la joven María. Zacarías reconoce, al fin, que el regalo recibido queda difuminado ante la Luz que viene de lo alto. María es por ello reconocida como la «madre del Señor» y exaltada como la «benditísima», como el seno más portentosamente fecundo de toda la historia, y como la «creyente», como la emergencia de un nuevo y definitivo Abraham femenino.

7. Tras su respuesta a la palabra de Dios, María recibe la palabra y por eso habla y proclama el primer himno del Evangelio de Lucas: el Magnificat. Allí habla de la guerra de Dios, del nuevo éxodo que vuelve del revés todas las cosas, de la llegada del Reino para los humildes o humillados, para los pobres. En ese himno se reconoce agraciada, objeto de los *mirabilia Dei,* y recuerda el himno de la hermana de Moisés tras la hazaña del Exodo. Así, María de Nazaret se constituye en portavoz de todos aquellos que esperaban la redención, la consolación de Israel. María sabe que la mujer es fuente de vida. Y evoca las grandes madres o matriarcas del pueblo: Ana, la madre de Samuel, y Lía, la madre de Judá.

8. El hijo que Dios concede a María nace de la forma más insospechada y paradójica. Tanta gloria prometida es dada a luz en el lugar más insospechado y pobre. El signo para encontrar al Santo, al Grande, al que será llamado «Hijo de Dios», es sorprendente: «envuelto en pañales y recostado en un pesebre». Es un signo evocador del final de su historia en este mundo: «envuelto en una sábana y recostado en el sepulcro». Quienes lo encuentran son unos pastores. Ellos que vigilaban contemplaron las señales de Dios en la noche. Y

apenas contempladas —como los magos en el Evangelio de Mateo— fueron a buscar, se pusieron en camino, y encontraron —porque no pusieron objeciones—. Vieron, adoraron, y después se volvieron hablando y comunicando a todo el mundo lo que habían visto y oído. Son presentados como la alternativa al sacerdote que no creyó, que quedó mudo y se recluyó en su casa.

9. Mientras tanto, Lucas va pintando el cuadro de la interioridad de María. La representa envuelta en el misterio; escudriñando las señales de Dios, los acontecimientos, la Palabra hecha acontecimiento. María compara unos hechos con otros. Se pregunta por su significación más secreta. Es una mujer que sabe que la Palabra de Dios es semilla que hace germinar un diálogo interminable y fascinante. «Hágase en mí según tu palabra» hace de María una mujer permanentemente ligada a la Palabra.

10. María y José, obedientes a la Ley, se presentan en el templo a los cuarenta días. No se produce un reconocimiento oficial. Los sacerdotes y jefes de la institución brillan por su ausencia. Sólo un hombre que esperaba la consolación de Israel y una anciana que esperaba la redención de Jerusalén reconocen la llegada al Templo de la Gloria de Dios. Sólo ellos dos son los profetas del gran acontecimiento anunciado por los profetas. ¡Interesante! ¡Un hombre y una mujer ante una mujer —María— y un hombre —José— y un niño! Simeón es capaz de descubrir la llegada de la salvación de forma tan germinal y paradójica: luz de las naciones y gloria del pueblo. Movido por el Espíritu, Simeón tiene palabras para el niño y para la madre. Al niño le comunica que va a ser un «signo de contradicción». De hecho, ya desde su concepción y nacimiento ha comenzado a serlo: credulidad e incredulidad se han convertido en reacciones iniciales ante su presencia. Unos se mantienen en pie. Otros caen. A María le comunica el profeta que se mantendrá en pie. Que la espada no la herirá, aunque atraviese todo el territorio de su alma. No sólo a María, sino a todos lo que ella representa. Caerán aquellos que en sus corazones tienen malos propósitos. Permanecerán de pie aquellos que como María meditan y acogen en su corazón la Palabra. El Magnificat es completado con la profecía de Simeón. Se abre el tiempo de la gran lucha apocalíptica. Las fuerzas opuestas están en orden de batalla. El poderoso brazo de Dios comienza su guerra. Los poderosos caen de sus tronos, los ricos son despedidos vacíos. Los humildes permanecen en pie. La espada no los hiere.

11. Lucas, con todo, no quiere sobrevalorar en exceso la figura materna de María. En la conclusión de su prólogo cristológico nos confronta con el primado absoluto e inigualable del Padre de Jesús. Aunque se creía que era José, no era José. Aunque se creía que era hijo de otros y otros, dentro del pueblo (genealogía), de quien real-

mente era hijo, era de Dios. Así lo proclamó Dios sin ambages en la escena del bautismo Así lo proclamó anticipadamente Jesús a sus padres en el templo de Jerusalén, tras perderse por tres días.

12 Los tres días de pérdida en el templo anticipan simbólicamente el momento decisivo de la batalla apocalíptica Aquel momento en el cual nadie podrá proteger a Jesús Sólo su Abbá Jesús anticipa su entrega sin reservas al Abbá y se extraña de que María y José no recuerden que él debía entregarse totalmente a su voluntad.

13 El prólogo cristológico determina el trato que Lucas concede a datos recibidos de la tradición sobre María y los hermanos La lógica del discurso exigía que en María no se diera ningún tipo de retroceso en lo que respecta a la fe Por eso Lucas modifica los llamados textos «antimarianos» de Marcos Es más, presenta a María como un personaje único dentro de la asamblea constituyente de la Iglesia en Pentecostés Ella es miembro de pleno derecho, no integrable ni en el grupo de los Doce, ni en el grupo de las mujeres, ni en el grupo de los hermanos

14 No deja de ser sumamente curioso el hecho de que la primera parte del libro de los Hechos, cuando desaparece Pedro tras su liberación, se hable de una tal María, madre de Juan, llamado Marcos, que preside una comunidad cristiana —en la que hay muchos— que estaba en oración y a la que Pedro visita para después irse a otro lugar y desaparecer de la escena Tal vez Lucas no pueda mencionar el nombre de María sin hablar de una u otra forma de la madre de Jesús, de la creyente Por eso la hermana de Marta, o la madre de Juan Marcos, son mujeres a través de las cuales se completa el perfil lucano de María

CAPITULO IV

LA MADRE DEL VERBO QUE SE HIZO CARNE

BIBLIOGRAFIA

ALFARO, J *The mariology of the fourth gospel Mary and the struggle for liberation*, en *BTB* 10 (1980), 3-16, CELESTINO MONGE, J L, *La mujer al pie de la cruz (Jn 19,25-27)*, en A APARICIO (ed), *María del Evangelio Las primeras generaciones cristianas hablan de María* (PCl, Madrid 1994), 327-340, COLOMBO, D, *Maria nel Vangelo e nell'Apocalisse di S Giovanni* (Centro Mariano Chaminade, Roma 1977), DE LA POTTERIE I, *María en el misterio de la Alianza* (BAC, Madrid 1993), 99-283, GRASSI, J A, *The role of Jesus' mother in John's Gospel a reappraisal*, en *CBQ* 48 (1986), 67-80, NAVARRO PUERTO, M, *La mujer en las bodas de Caná Un relato de los orígenes (Jn 2,1-12)*, en A APARICIO (ed), *María del Evangelio Las primeras generaciones cristianas hablan de María* (PCl, Madrid 1994), 295-326, SERRA, A, *Maria a Cana e sotto la Croce Saggio di mariologia giovannea* (Roma 1978), ID, *Biblia (Juan)*, en *NDM*, 347-368

El cuarto Evangelio fue escrito en las comunidades del discípulo amado. Es éste un personaje misterioso [1] Fue probablemente testigo ocular del ministerio de Jesús e inicialmente discípulo de Juan Bautista; quizá sea el discípulo, compañero de Andrés, no identificado en Jn 1,35-40, todavía no era «discípulo amado» de Jesús, porque aún no había entrado de lleno en su misterio. No es casual que el discípulo amado solo aparezca con este nombre en «la hora» (Jn 13,1), cuando Jesús habiendo amado a los suyos, los amó hasta el extremo. Fue entonces cuando se constituyó su identidad No nos ha sido transmitido su nombre propio [2]

Parece que en el cuarto Evangelio realiza una función simbólica; como la «madre de Jesús», de la cual tampoco se menciona nunca el nombre [3]. El cuarto evangelista manifiesta una cierta preferencia por

[1] Cf J COLSON, *L'enigme du disciple que Jesus aimait* (Paris 1969), E KRAFFT, *Die Personen im Johannesevangelium* en *Evangelische Theologie* 16 (1956), 18-38, R SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, HThKNT, 452-456

[2] Cf R E BROWN, *El Evangelio segun Juan* (Cristiandad, Madrid 1979), R SCHNACKENBURG, *El Evangelio de San Juan* (Herder, Barcelona 1981), O CULLMANN, *Der johanneische Kreis Sein Platz im Spatjudentum, in der Jungerschaft Jesu und im Urchristentum Zum Ursprung des Johannesevangeliums* (Tubingen 1975)

[3] Aunque en seis ocasiones se habla de «la madre de Jesus» (2,1 3 5 12, 6,41, 19,25) Sin embargo, menciona a otras Marias Maria la hermana de Lazaro (11,1-44 y 12,1-8), Maria Magdalena (19,25, 20,1-2, 20,11-18), Maria mujer de Cleofas (19,25)

mostrar a ciertas personas como modelos, figuras, tipos o símbolos de una peculiar forma de reaccionar ante Jesús y su mensaje

Por otra parte, el Evangelio de Juan coloca teológicamente en una misma perspectiva dos planos distintos la actividad terrena de Jesús y la vida de la Iglesia Es decir, contempla al Jesús terreno a la luz de las situaciones posteriores de la Iglesia Precisamente por ello hace una distincion neta entre la comunidad de Jesús antes de la Pascua y después de ella En los capitulos 2-11 se habla de la comunidad prepascual El capitulo 12 prepara el paso hacia la comunidad pospascual «los griegos desean ver a Jesús», los judíos ratifican su incredulidad Se abre una nueva parte, la segunda, caracterizada por la llegada de «la hora» A partir de ahora los discípulos orarán en nombre de Jesus (Jn 16,26), se les comunicara el Espíritu (Jn 16,7), tendran un conocimiento mayor que les capacitará para obras mayores (Jn 14,12), iniciarán el verdadero seguimiento de Jesus (Jn 13,36) En el momento de la muerte de Jesús en la cruz los paganos son llamados o «atraidos» al redil [4]

En ambas partes del Evangelio aparece «la madre de Jesús» en el inicio del ministerio terreno (Jn 2,1ss) y en el momento de la hora (Jn 19,25-27) Pero cabe preguntarse si también ella está aludida en el prólogo cristologico con el que también el cuarto evangelista inicia su obra —al igual que Mateo y Lucas

I MARIA EN EL PROLOGO CRISTOLOGICO DE JUAN «NO NACIDO DE LA VOLUNTAD DE VARON»

Mateo y Lucas tratan del origen virginal de Jesús en sus respectivos prologos cristológicos También en el cuarto Evangelio hay un prólogo, que tiene la forma de himno y de cántico de alabanza, y que celebra el misterio del Verbo encarnado Pero este prólogo ¡no es un relato de la natividad! Ni siquiera es un relato Su perspectiva es teológica y mística

Nos interesa saber si el prólogo del cuarto Evangelio conoce el nacimiento virginal de Jesús o lo presupone El cuarto Evangelio —fuera ya del prólogo— habla en dos ocasiones de Jesús como «hijo de José» [5] En el prologo se habla de alguien «no nacido de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón» (Jn 1,12-13) Pero la cuestión está en dilucidar si este versículo se refiere a Jesús mismo en su concepción o a los cristianos

[4] Cf E SCHILLEBEECCKX, *Cristo y los cristianos Gracia y liberacion* (Cristiandad, Madrid 1982), 340 342

[5] Jn 1,45, 6,42

1 Las dos versiones de Jn 1,12-13

a) *¿Una falsificacion?*

Los grandes manuscritos griegos del cuarto Evangelio —todos ellos posteriores al año 300— refieren estos versículos 12-13 a los creyentes

> «Pero a todos los que le recibieron, a los que creyeron en su nombre, les dio el poder de ser hijos de Dios, *los cuales* nacieron (οι ἐγεννήθησαν) no de las sangres (ουκ ἐξ αἱματων) o de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del varon, sino de Dios» [6]

No disponemos de ningún manuscrito o papiro del cuarto Evangelio del período que va de los años 100 al 200 Por eso resulta extraño que los autores de esa época que citan Jn 1,12-13 —unas siete u ocho veces— empleen *siempre* la lectura singular «*el cual* nació (ὃς ἐγεννήθη) no de la voluntad de la carne » Se trata de textos de Ireneo, Tertuliano, Justino, Hipólito Lo cual nos hace pensar en un amplio marco geografico Y solo a finales del siglo II encontramos la lectura plural, esto ocurre en Alejandría, en Egipto Y Tertuliano da una explicación se trata de una falsificación de Jn 1,13, para fundamentar en un texto bíblico sus teorías sobre el origen divino y renacimiento de los «elegidos», de los «espirituales» o «perfectos», los gnósticos valentinianos hicieron ese cambio

> «¿Que significa, pues, "el cual *ha nacido* no de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de la voluntad del hombre, sino de Dios"? Es este el giro que yo empleo preferentemente Quiero acorralar a sus falsificadores Ellos pretenden que se reconozca que el texto original es "los cuales *son nacidos* no de la sangre, ni de la voluntad de la carne o del hombre, sino de Dios", como si estas palabras designaran a aquellos que creen en su nombre, y que se mencionan mas arriba, lo hacen a fin de mostrar que son ellos esta semilla misteriosa de "Elegidos" y "Espirituales", que se atribuyen a si mismos» [7]

[6] La lectura en plural es atestiguada por todos los manuscritos del cuarto Evangelio Los grandes manuscritos griegos de los Evangelios son todos del siglo IV o de una fecha mas tardia Antes de esta fecha tenemos dos papiros Bodmer P66 y P75, que podemos situar hacia el año 200 y tambien tienen la lectura en plural Se encuentra tambien el plural en Clemente de Alejandria (muerto el 215) y en Origenes (muerto el 254), aunque este conocia tambien la version en singular

[7] TERTULIANO, *De carne Christi* 19,1-2 (CCL 2,907)

He aquí, pues, las dos lecturas en un cuadro sinóptico:

«Mas a cuantos le recibieron, a los que creen en su nombre les dio potestad de ser hijos de Dios, los cuales no de la sangre ni de la voluntad de la carne ni de la voluntad del hombre sino de Dios nacieron (ἐγεννήθησαν)»	 a aquellos que creen en su nombre dioles poder de venir a ser hijos de Dios el cual no nació de las sangres ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino que fue engrendrado (ἐγεννήθη) de Dios»

b) *La lógica del cuarto Evangelio y la lectura singular*

De la Potterie, junto con otros autores y autoras [8], presenta toda una serie de argumentos que avalan la lectura en singular, basados en la lógica interna del texto del cuarto Evangelio: *a)* cuando Jn habla del nuevo nacimiento de los cristianos emplea siempre el verbo en perfecto [9], no en aoristo; éste lo reserva para Cristo, tal como aparece en Jn 1,13; *b)* el término «nombre» del que se habla en Jn 1,12 se refiere al ser del *Hijo* [10]; tiene entonces sentido el singular en el v.13: «Dioles poder de venir a ser hijos de Dios a aquellos que creen en su nombre: el cual no nació de... sino que fue engendrado por Dios... el Unigénito del Padre»; *c)* nunca el cuarto Evangelio propone una cualidad de la vida cristiana sin proponer antes esa misma cualidad en Cristo; por lo tanto, iría contra su lógica presentar el origen divino de los creyentes sin proponer previamente el origen divino de Jesús: llegamos a ser hijos de Dios en la medida en que creemos en aquel que ha sido engendrado por Dios, el Hijo de Dios; *d)* las tres negaciones del v.13 —no de la carne, no de la sangre, no de la voluntad— tienen evidentemente un carácter polémico; pero la polémica tiene sentido si de lo que se habla es de un *nacimiento* *corporal,* al que se le niegan ciertas modalidades: lo cual se explica muy bien si se trata de la encarnación de Cristo.

[8] Cf I. DE LA POTTERIE, *María en el misterio de la Alianza* (BAC, Madrid 1993), 131-140, B. ESCAFFRE LADET, *L'Evangile de Jean fait-il référence à la conception virginale?,* en *EphMar* 43 (1993), 349-365. La autora concluye su bien documentado artículo diciendo: «La lecture au singulier du v 13 est un témoignage inéquivoque de la conception virginale de Jesus. Le seul père de Jesus serait Dieu lui-même. Tandis que Matthieu précise que Marie conçut sans que Joseph "l'ait connue" (Mt 1,18 25) et Luc parle de conception de Jésus par opération du Saint Esprit (Lc 1,34ss), Jean affirme que Jésus est engendré par Dieu, sans intervention du sang, de la volonté de la chair ou de celle d'un homme. Nous ne pouvons donc affirmer categoriquement que Jean parle de conception virginale. Cependant, au cours du quatrieme évangile, nous trouvons d'autres éléments qui montrent qu'il n'y a pas opposition ni ignorance de la part de cet évangéliste par rapport à la conception virginale» (364). Tienen por auténtica la lectura singular autores como Harnack, Loisy, Boismard, Dupont, Orbe, Mollat.

[9] Cf Jn 3,6 8, 1 Jn 2,29, 3,9, 4,7, 5,1 4 18a

[10] El nombre de Cristo es *Hijo,* así como el nombre de Dios es *Padre*

De la Potterie llega, pues, a la conclusión de que en Jn 1,12-13, Cristo en su encarnación es presentado como el modelo del nuevo nacimiento de los cristianos. Los v.12-13 con palabras más sencillas dicen lo siguiente: «A todos nos ha dado la posibilidad de venir a ser hijos de Dios, en la medida en que creemos en el nombre de aquel que ha sido engendrado por Dios».

2. Las tres negaciones: «el cual no nació de las sangres, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón»

El cuarto evangelista niega tres modalidades en el nacimiento de Cristo: nacer de la voluntad de varón, de la voluntad carnal, y de las sangres. Las dos primeras modalidades parecen suponer la concepción virginal. La tercera, «*no de las sangres* (ὅς οὐκ ἐξ αἱμάτων)», es una expresión extraña. Peter Hofrichter escribió sobre esa expresión su tesis doctoral [11] y llega a la conclusión de que la palabra sangre en plural describía, en primer lugar, el derramamiento de sangre en actos violentos como un crimen o una batalla, pero también, en segundo lugar (en algunos textos del Antiguo Testamento y, más tarde, en la tradición judía), la pérdida de sangre en la menstruación de la mujer y en el parto de una nueva criatura (Lev 12,4-7). En las traducciones modernas, el vocablo *damîn,* αἱματα, sangres, se traduce siempre en singular.

Pues bien, ¿qué quiere decir que Jesús «no nació de las sangres»? Es obvio que aquí no se hace referencia a un derramamiento violento de sangre. Lo que se quiere decir, sin embargo, es que el nacimiento de Jesús se produjo sin efusión de sangre en su madre. Dicho de otra manera, en el nacimiento de Jesús no hubo pérdida de sangre en su madre, por lo cual tampoco hubo impureza ritual [12].

De la Potterie se admira de la correspondencia entre Jn 1,12-13 y Lc 1,34-35:

[11] P. HOFRICHTER, *Nicht aus Blut sondern monogern aus Gott geboren. Textkritische, dogmengeschichtliche und exegetische Untersuchung zu Joh 1,13-14* (Wurzburg 1978)

[12] De Simón el Mago, el primer hereje gnóstico de Samaria, dice Hipolito «nacido de las sangres y del deseo carnal, como cualquier otro». HIPOLITO, *Elenchos,* III,9,2 (GCS 26,136-5-7). Los Padres de la Iglesia no conocían la significación ritual del plural «sangres», porque tal significación no aparece mas que en el texto hebreo del Levítico y los Padres recurrían, las más de las veces, al texto griego o latino, en el que las *sangres* había sido traducido en singular

Lc 1,34-35	Jn 1,13
«Pues yo *no* conozco *varon* lo que *nacera santo* sera llamado *Hijo de Dios*	que *no* fue engendrado por voluntad de *varon* *nacido no de las sangres* sino *engendrado por Dios*

Según esta concordancia, el nacimiento virginal es el «signo» de la filiación divina de Jesús La ausencia de un padre humano en la concepción de Jesús y el nacimiento «santo» de Jesús se sitúan en la esfera del «signo» [13]

El Hijo de Dios ha nacido de una mujer Juan la llama siempre «la madre de Jesús» Con todo, Jesús es siempre —para el cuarto Evangelio— el Hijo único de Dios, el Templo de su presencia El es el Hijo de Dios hecho hombre y que tomó su humanidad de María.

3 «El hijo de José»

El Evangelio de Juan —fuera ya del prólogo cristológico— habla en dos ocasiones de «Jesús, el hijo de José (υἱὸς τοῦ Ἰωσὴφ)» (Jn 1,45, 6,42), pero no expresa entonces su convicción sino el modo de hablar de la gente, de Felipe Cuando él quiere expresar la identidad de Jesús, su filiación, lo hace siempre en referencia a Dios Padre. Jesús es el «Hijo del Padre», es sencillamente «el Hijo» Quien conoce a Dios, conoce a Jesus, y sabe que El es el Hijo del Padre Quien desconoce a Dios recurre a respuestas vulgares y falsas para explicar el origen de Jesús, por eso la gente dice de Jesús que es «el hijo de José»

En este Evangelio, nadie dice expresamente que Jesús fuera el «el hijo de María», aunque sí se habla —¡y ésta es ya la convicción del evangelista!— de la «madre de Jesús» [14]. Una referencia colateral a la madre aparece en Jn 6,42, donde la gente se pregunta: «¿No es éste Jesús, el hijo de José, cuyo padre y cuya madre nosotros conocemos?». Ante la opinión de la gente, el evangelista reacciona diciendo que Jesús no es el hijo de José, porque «Jesús es el Hijo del Padre» (2 Jn 3) En Galilea se decía que Jesús era el hijo de José. Pero «en boca de Jesús y en la del evangelista, el padre de Jesús es siempre Dios Son "los otros" los que hablan de Jesús como "hijo de José" En Jn 1,45 es Felipe, en Jn 6,42 son los "judíos", hablar de Jesús como hijo de José es "juzgarle según la carne"» [15]

[13] Cf I DE LA POTTERIE, o c , 149-151

[14] ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ (Jn 2,3), ἡ μήτηρ αὐτοῦ (Jn 19,25) Los sinopticos presentan algunas variantes respecto a la relacion de Jesus con Jose Lc 4,22 «¿No es este el *hijo de Jose*?» Mt 13,55 «¿No es este *el hijo del carpintero*?» Mc 6,3 «¿No es acaso *el carpintero* hijo de Maria?» Lc 3,23 «Y era, *segun se creia* hijo de Jose, hijo de Eli » Lucas dice lo que la gente decia, pero sin compartir su opinion En una aldea como Nazaret no habria mas que un carpintero La expresion de Lc-Mt parece mas original, mas popular que la de Mc

II LA MADRE DE JESUS EN LAS BODAS MESIANICAS DE CANA DE GALILEA

1. El contexto anterior

Cuando el lector llega al relato de las bodas de Caná, en las cuales la madre de Jesús ocupa un lugar importante, ha recibido ya en el primer capítulo de Jn una serie de informaciones, que le sirven como trasfondo, para entender el relato. Ya ha leído el prólogo cristológico del Evangelio (Jn 1,1-18), conoce el testimonio de Juan el Bautista en favor de Jesús (Jn 1,19-34) y finalmente conoce la narración de la llamada y seguimiento de los primeros discípulos (Jn 1,35-51) Y vale para este capítulo de manera especial e intensa lo que hay que decir en general de todo el cuarto Evangelio que aprovecha todas las circunstancias para explicitar su tema, su gran tema: la cristología Lo que Hengel llamó «la monomanía cristológica» del cuarto Evangelio [16]. En Jn 1 hay una acumulación tal de afirmaciones cristologicas, que sólo un lector creyente iniciado en la fe podría entenderlo No es un evangelio para la misión, sino un Evangelio para creyentes.

Con todo este trasfondo el lector llega al relato de Caná El conoce quién es Jesús el Logos, aquel por quien todo fue hecho, la vida, la luz de los hombres, el Hijo unigénito del Padre, no nacido de las sangres, ni del deseo de la carne, ni del deseo de varón, aquel cuyas sandalias no es digno de desatar Juan, el Cordero de Dios, el Mesías, el Hijo del hombre, la manifestación de la gloria y gracia del Padre, el Señor, el anunciado por Moisés y los profetas, el rey de Israel, el Rabí, aquel sobre el que bajó y se posó el Espíritu Santo

El lector recuerda la promesa de Jesús a Natanael de que «vería cosas mayores» y a todos de que «verían los cielos abiertos y a los

[15] J WILLEMSE *La Patrie de Jesus selon saint Jean IV 44* en *NTS* 11 (1965), 360 362

[16] M HENGEL, *The interpretation of the wine miracle at Cana John 2 1 11* en L D HURST (ed), *The glory of Christ in the New Testament In memory of G B Caird* (Oxford 1987), 87 (83-112)

ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre» (Jn 1,51) Da la impresion de que la fe de los discipulos primeros necesitara una fuerte ratificación Y el relato de Cana se presenta como el momento en que esa fe se ratifica [17]

2 Estructura del relato de la boda de Caná

Se han dado diferentes interpretaciones del relato [18] que pueden aportar diferentes perspectivas a la interpretacion global Nosotros, con todo, vamos a partir de la interpretación estructural El relato está estructurado en cinco partes, que tienen, como es usual en la literatura hebrea, forma de quiasmo

A Jn 2,1-2
  B Jn 2,3-5
    C Jn 2,6-8
  B Jn 2,9-10
A' Jn 2,11-12

[17] Esta es la pregunta que se hace, y a la que responde afirmativamente, W LUTGEHETMANN, *Die Hochzeit von Kana (Joh 2 1-11) Zur Ursprung und Deutung einer Wundererzahlung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte* (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990), 290

[18] La *alegorica* (Santos Padres y teologos de la Edad Media lo que se dice de las personas o de las cosas ha de entenderse de otras realidades seis tinajas, seis periodos del mundo, 2 o 3 metretas, el Padre y el Hijo o la Trinidad entera), la *historica* (interpreta el milagro tal como puede encontrarse en una vida de Jesus de corte clasico), la interpretacion de tipo *religiongeschichtlich* (niega la historicidad del relato y busca su origen en la mitologia pagana), la interpretacion *historico critica* (trata de responder a esta pregunta ¿como y cuando se formo este relato?), la *simbolico teologica* (aprehende los temas del relato recurriendo a los escritos biblicos y judios en los que estos temas se han preparado en cierto modo), la interpretacion *estructuralista* y linguistica Cf ALFARO, J , *The mariology of the fourth gospel Mary and the struggle for liberation* en *BTB* 10 (1980), 3 16, BACHLI, O , *Was habe ich mit dir zu schaffen? Eine formelhafte Frage im A T und N T* en *ThZ* 33 (1977), 69-80, BOISMARD, M E , *Du bapteme a Cana (Jean 1 19 2 11)* (Paris 1956) (Lect Divina 18), GRASSI, J A , *The role of Jesus mother in John s Gospel a reappraisal* en *CBQ* 48 (1986), 67-80, KUGLER, J , *Der Junger den Jesus liebte literarische theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlusselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte* (Stuttgart 1988), LINNEMANN, E , *Die Hochzeit zu Kana und Dionysos* en *NTS* 20 (1974), 408-418, LOHFINK, G , *Das Weinwunder zu Kana eine Auslegung von Joh 2 1 12* en *Glaube und Leben* 57 (1984), 169-182, MAYNARD, A H , *Ti emoi kai soi* en *NTS* 31 (1985), 582-586, NOETZEL, H , *Christus und Dionysos Bemerkungen zum religionsgeschichtlichen Hintergrund von Johannes 2 1 11* (Stuttgart 1950), OLSSON, B , *Structure and meaning in the fourth Gospel a tex linguistic analysis of John 2 1-11 and 4 1 42* (Lund 1974)

La primera parte *(A)* se corresponde con la quinta *(A')*, la segunda *(B)*, con la cuarta *(B')* y la tercera constituye el momento central del relato *(C)*

Hay una correspondencia entre los dos versiculos iniciales (Jn 2,1-2) y el versiculo final (Jn 1,12) La acción transcurre entre dos ciudades Cana de Galilea y Cafarnaum De Cana de Galilea se habla al principio y al final El relato concluye diciendo que Jesús bajó (κατέβη) de Cana a Cafarnaum En Caná se encuentra la madre de Jesús Más tarde se hacen presentes Jesus y sus discipulos, que han sido llamados Los discípulos, con motivo de lo que ocurrira en Caná, creeran en Jesús Hacia Cafarnaum baja Jesús con su madre y sus hermanos y sus discipulos En Cana tiene lugar una boda a la que todos asisten Cafarnaum es el lugar al que todos se dirigen despues de la boda No deja de ser curioso que María y los hermanos de Jesús no se dirijan a Nazaret, sino que sigan el camino de Jesus En el inicio del relato se habla de «tres días después» En la conclusión se afirma que no permanecieron en Cafarnaum por «muchos dias»

Hay también paralelismo entre el segundo y el cuarto momento del relato En ambos prevalece el tema del vino Este termino es repetido tres veces en el segundo momento [19] y otras tres veces en el cuarto momento En el segundo momento la madre de Jesus habla de la falta de vino porque se había acabado el vino de la boda En el cuarto momento se constata y se prueba la solución a esa carencia, pero de forma sobreabundante el agua para las purificaciones de los judíos se ha convertido en vino bueno y sobreabundante, rebosante En el segundo momento hay un diálogo un poco tenso entre María y Jesús En el cuarto, un diálogo semejante entre el maestresala y el novio En el segundo aparece la mujer (γυνή) En el cuarto, el novio (νυμφίος), a quien el maestresala le recuerda la forma de actuar de cualquier hombre (πᾶς ἄνθρωπος) Jesús se distancia de la mujer, el novio, de todo hombre En ambos momentos se hacen referencias temporales en el segundo, a la hora que todavía no ha llegado, en el cuarto, al ahora que ha llegado, pero, tal como resalta el maestresala, de una manera ilógica, que contraviene todas las expectativas En ambos momentos se produce una situación de ignorancia en el pri-

[19] Sigo la version occidental, pues hay dos versiones en los manuscritos la lectura oriental y la occidental La mayor parte de los exegetas prefieren la primera υστερησαντος οινου – como faltase vino Otros (Tischendorf, Zahn, Loisy, Lagrange, Braun, Charlier, Mollat, Bultmann, prefieren el texto occidental que se encuentra en la mayor parte de los manuscritos de la traduccion *Vetus Latina* anterior a la Vulgata De la Potterie prefiere tambien esta version, que dice «No tenian *vino* porque el *vino de la boda* se habia acabado En esto dijo la madre (de Jesus) a este No tienen vino» El texto no dice «Ya no tienen vino», sino «no tienen vino» En la version occidental la palabra vino se presenta hasta tres veces y se añade que se trata del vino de las bodas

mero se trata de la ignorancia de la madre de Jesús, puesta de relieve por él al preguntar: «¿Qué tengo yo contigo, mujer?». En el cuarto se trata de la ignorancia del maestresala, que ignoraba «de dónde era». En el segundo y cuarto momento aparecen también los servidores. Estos reciben de la madre la recomendación de obedecer la palabra del hijo. Y por eso se dice en la segunda parte que «ellos sí sabían».

En el tercer momento, el central del relato, Jesús y su palabra ocupan la escena. Jesús pronuncia tres mandatos: «¡Llenad!», «¡Sacad ahora!», «¡Llevad!». Los servidores obedecen exactamente todo lo que la palabra de Jesús dice; y, obedeciendo a Jesús, obedecen lo que la Madre les había pedido antecedentemente. En este momento no se habla de vino, sino sólo de agua y de seis tinajas de piedra vacías que habrán de rebosar. La palabra de Jesús y la colaboración obediente de los servidores produce el signo, el comienzo de los signos.

3. El primer momento y el último: «Se hizo una boda... y vieron su gloria»

a) *Un hecho simbólico*

Leyendo el texto se advierte que el redactor apenas atiende a los detalles informativos que describen la boda. Faltan demasiados detalles. No se dice nada de la esposa. El novio aparece sólo al final y de forma indirecta. No se habla del rito de casamiento. Se suscitan muchas preguntas: ¿Por qué faltó el vino? ¿Cómo es que la madre de Jesús, una invitada entre tantos, se dio cuenta antes que nadie de que faltaba el vino? ¿Por qué Jesús no actuó por sí mismo, no dió gracias a Dios Padre, no bendijo...? ¿Por qué no ordenó al agua que se convirtiera en vino?

Un relato clásico habría ofrecido todos estos detalles. Este no. Se entretiene incluso con detalles que aparentemente no tienen importancia: se le concede demasiado espacio al diálogo entre Jesús y María; se indica innecesariamente el número y la cualidad y capacidad de las tinajas. Se dice que son de piedra, que están destinadas a la purificación de los judíos; se habla de la obediencia escrupulosa de los sirvientes. Todos estos detalles podrían haber desaparecido de un relato clásico sin que mermase en nada la narración [20].

[20] Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lettura del Vangelo secondo Giovanni. Capitoli 1-4* (Ed. Paoline, Roma 1990), 294-298.

Todo esto indica que se trata de un relato simbólico. El simbolismo nace de su totalidad. Remite a algo que está más allá. El hecho invita a los discípulos a comprender algo, a creer, a tener fe. El cuarto Evangelio presenta los signos de Jesús «para que creáis». También en el Antiguo Testamento Dios hizo grandes signos para que el Pueblo creyera. En Caná, Jesús realiza un signo demostrativo y expresivo de su persona, de su Gloria [21].

b) *El primero de los signos*

No es sólo un signo, sino el primero de los signos, el protosigno o el comienzo de los signos (ἀρχὴ τῶν σημείων). Cuando Jn emplea la expresión «desde el comienzo» (ἀπ' ἀρχῆς: Jn 15,27; 1 Jn 1,1-3), se está refiriendo a este comienzo de la revelación de Jesús: «lo que hemos visto y oído» (1 Jn 1,2-3). En Jn el «comienzo» no ha de identificarse con el testimonio de Juan Bautista, ni con la predicación inicial de Jesús, ni tampoco con la vocación de los primeros discípulos. Sino con el signo de Caná. Ese es «el comienzo de los signos», el arquetipo que prefigura y encierra toda la serie de signos. No es lo mismo la primera hora del día (que conforme el día avanza se va alejando) que el comienzo del día que después se prolonga. Cuando hablamos del «comienzo de los signos» no nos referimos a un hecho momentáneo (el primero de los signos), sino a algo que perdura y sigue desarrollándose hasta el final del Evangelio. En el cuarto Evangelio los «signos» son actos simbólicos mediante los cuales Jesús se manifiesta como Mesías e Hijo de Dios. Son los gestos del Verbo que se ha hecho carne y que habita entre nosotros. Lo que sucede en Caná es un símbolo, un camino de acceso hacia algo que lo supera en grandeza [22].

La escena de Caná constituye, entonces, *la clave del cuarto Evangelio.* La traducción exacta del griego de Jn 2,11 sería: «*Esto* (lo que precede) es lo que Jesús hizo, *como* comienzo de los signos, en Caná de Galilea». Y lo que precede es que el maestresala acaba de llamar la atención al joven esposo porque ha hecho las cosas al revés, reservando, contra toda costumbre, el vino bueno hasta ahora. Y allí «estaba la madre de Jesús».

[21] Para la interpretación simbólica del relato, cf. X. LÉON-DUFOUR, o.c., 302-328.

[22] Voy a inspirar mi reflexión en gran parte en el estudio monográfico de Walter Lütgehetmann. Su interpretación me parece interesante y consistente: cf. W. LÜTGEHETMANN, *Die Hochzeit von Kana (Joh 2,1-11). Zur Ursprung und Deutung einer Wundererzählung im Rahmen johanneischer Redaktionsgeschichte* (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1990).

c) *Se manifiesta la gloria*

La realizacion del primer signo (σημείων) está unida a la manifestacion de su gloria (δόξα), del mesianismo y la filiación divina de Jesús (cf Jn 20,30-31) Es la gloria del Hijo unigénito del Padre Se manifiesta la gloria del Logos hecho carne En la carne se manifiesta la doxa

Que el «tercer día» se manifieste la gloria, evoca el texto de Ex 19,10-11 16, allí se dice que al tercer dia Dios se muestra en el Sinai y manifiesta su gloria Así tambien Jesus [23] Y ¿cuál es la gloria de Jesús?

Vayamos al texto griego y contemplemos un llamativo paralelismo, que no se aprecia en las traducciones

Jn 1,14	Jn 2,1 11
ὁ Λογος σάρξ ἐγενετο και ἐθεασάμεθα την δοξαν αὐτοῦ	και γάμος ἐγενετο και ἐθανερωσεν τὴν δόξαν αυτοῦ
«El Verbo se hizo carne y hemos contemplado su gloria»	«Y se hizo una boda y se manifesto su gloria»

Para el evangelista estas dos frases se corresponden La boda de Caná evoca la unión indisoluble entre el Logos y la carne Es decir, las bodas de Caná son el símbolo de la encarnación del Logos, del desposorio de la divinidad con la humanidad [24] Esa es la realidad hacia la que el acontecimiento de la boda, lanza simbólicamente a los discípulos Seguiremos esta reflexión en sucesivos apartados

4 El segundo momento y cuarto momento: la mujer y la hora

a) *«No tienen vino»* (οἰνον οὐκ ἔχουσιν)

La madre de Jesús se acerca a su hijo y le dice que «no tienen vino» En la versión occidental del texto el comentario del evangelista es más redundante «pues se había acabado el vino de la boda»

[23] No deja de ser interesante constatar que este mismo hecho es situado en Ex 24,16 en el dia septimo, precisamente tambien el dia en que, segun la secuencia de los dias en el primer capitulo de Jn se realiza la boda de Cana Estos datos estan mas al servicio de la cristologia que de la cronologia cf A SERRA, art *Biblia (Juan)* en *NDM* 351

[24] «Pues la Palabra es el esposo y la esposa es la carne humana y ambos el unico Hijo de Dios e Hijo del hombre al mismo tiempo Y en cuanto que El fue la cabeza de la Iglesia, el vientre de Maria fue su talamo, de alli salio como un esposo de su alcoba» AGUSTIN, *Tract in Joh 8 4* en CChR SL 36,84

Por eso no tenían vino [25] La madre de Jesús emplea en el relato un lenguaje alegorico o simbolico, haciendose portavoz de Israel y de su deseo de recibir el vino de los bienes mesiánicos En la Escritura el vino es uno de los elementos mas importantes del festín mesianico Los principales textos proféticos que hablan del vino se encuentran en Amos, Joel e Isaias [26] En el Cantar de los Cantares a menudo se hace referencia al vino para celebrar la unión entre el esposo y la esposa En el Evangelio de Mateo, Jesus habla expresamente del vino de la Nueva Alianza En el judaismo posterior, este simbolismo general del vino se especifica y precisa cada vez más En los targumin y en los escritos rabinicos, el vino es uno de los símbolos preferidos de la Torá Un pasaje del Targum sobre el Cantar de los Cantares (8,1-2) dice «En aquel tiempo se manifestará el Rey-Mesías a la asamblea de Israel y los hijos de Israel le diran «Ven, sé nuestro hermano, subamos a Jerusalen, y gustaremos contigo las palabras de la Ley, contigo beberemos el vino añejo» [27] Si aplicamos esta simbologia sapiencial y mesianica al «vino nuevo» de Caná, es claro que este vino es el simbolo de la revelación escatologica que Jesús viene a traernos Más todavía dentro de la fe cristiana, el vino está llamado a ser el gran símbolo eucarístico de la sangre de Jesús, de la carne sacrificada del Señor El «no tienen vino» evoca, por tanto, una situación pre-eucarística ¡Todavía la sangre no ha sido derramada para el perdón de los pecados! ¡Todavía no se ha realizado la nueva y definitiva Alianza!

b) *«¿Qué entre yo y tu, mujer?* (Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι)»

La madre de Jesús no es presentada con su nombre propio, sino únicamente en su función Ella es la madre de la Palabra eterna Por eso tiene sentido que la madre esté en la boda, que simboliza la encarnación de la Palabra Allá no está José Sólo Dios es el Padre de Jesus

La frase ¿qué hay entre mí y ti? sólo puede ser entendida o como distanciamiento de Jesús respecto a su madre [28], o como falta de

[25] Resulta interesante la interpretacion que de esta carencia hizo Gaudencio de Brescia «Es preciso comprenderlo de este modo el vino que falta no es el de estas bodas, sino el de las bodas anteriores En efecto, el vino de las bodas del Espiritu Santo comenzo ya a faltar a partir del momento en que los profetas dejaron de ejercer su funcion en el pueblo judio» GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tract VIII 45* CSEL 68,73

[26] Cf Am 9,13-14, Jl 2,24, 4,18, Is 25,6

[27] *Targum Ct* 8,1-2

[28] Esta expresion es muy conocida en el mundo semitico y greco romano En la mayoria de los casos esta frase expresa enemistad «¿Que tenemos nosotros en comun? ¡Dejame en paz!» cf Jue 11,12, 1 Re 17,18, Lc 4,34, Mt 8,29, Mc 5,7, Lc 8,28

comprensión, de diálogo, como malentendido [29] Este segundo es probablemente el sentido de la pregunta.

E Delebecque afirma que el pronombre interrogativo que va al principio («¿qué ?» Tí) designa concretamente el vino [30] «¿El vino?» «¿Qué es para mí y para ti?» Dicho de otro modo «La palabra *vino* no significa lo mismo para mí que para ti» Apenas ha escuchado la palabra *vino,* Jesús piensa en el simbolismo del vino en la tradición bíblica Jesús querría dar a entender —y ya desde el principio— lo que el vino significa En todo caso, uno se pregunta por qué razón una falta de vino es motivo de distanciamiento entre Jesús y su madre La siguiente frase de Jesus puede explicarnos el sentido: «Todavía no ha llegado mi hora» (οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου)

c) *«Todavía no ha llegado mi hora* (οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου)»

Algunos exégetas traducen estas palabras como una frase retórica· «¿es que no ha llegado mi hora?» [31]. Pero, en contra de esta traducción está el hecho de que nunca en el cuarto Evangelio la partícula negativa «todavía no» (οὔπω) introduce una frase interrogativa [32] y no hay razones suficientes para romper aquí esa regla

En el cuarto Evangelio se habla de la «hora» en varios sentidos cronológico sin más [33], teológico y cristológico [34], aunque prevalece la noción teológica En la tradición bíblica la «hora» es la de los últimos tiempos (Dan 11,40.45 LXX), es el momento de la consu-

[29] Cf 2 Re 3,13, Os 14,9

[30] Cf E Delebecque, *Les deux vins de Cana* en *RevThom* 85 (1985), 242-252

[31] Desde el punto de vista gramatical es posible entender la frase como pregunta Un ουκ puede ser utilizado en una frase interrogativa cuando se espera una respuesta afirmativa Varias veces se pregunta así en Jn cf Jn 4,35, 6,70, 7,19 24 42, 8,48, 9,8, 10,34, 11,37 40, 14,10, 18,26, 19,10 A Vanhoye ha realizado un estudio filologico segun el cual es preciso leer esta formula como interrogacion, de suerte que la respuesta de Jesus seria «¿No ha llegado mi hora?» Su argumento fundamental es que «cuando en el NT el adverbio ουπω («aun no») se encuentra al principio de una proposicion que sigue a una pregunta, entonces esta segunda proposicion es tambien una pregunta Esto se aplicaria a este caso Tendriamos asi dos interrogaciones que se siguen «¿Que tenemos que ver tu y yo, mujer? ¿No ha llegado mi hora?» cf A Vanhoye, *Interrogation johannique et exegese de Cana (Jn 2 4)* en *Biblica* 55 (1974), 157-167 Leido el texto asi Jesus afirma que ha llegado *ya* su hora, pero no de manera plena todavia Entendieron en forma interrogativa la frase Gregorio de Nisa *(In Illud 1 ad hoc* en PG 44,1307-1308) y Teodoro de Mopsuestia *(Commentarium ad Joh* en CSCO S 116,39) en la Antiguedad, y en la actualidad, algunos exegetas como Knabenbauer, Ailinger, Seeman, Kurfess, Michl, Vanhoye, Boismard y Lamouille

[32] Cf Jn 2,4, 3,24, 6,17, 7,6 8 (2x) 30 39, 8,20 57, 11,30, 20,17

[33] Cf Jn 1,39, 4,6 52 53, 11,9, 19,24 27 Es decir, en sentido cronologico

[34] «Mi hora» Jn 2,4, 7,30, 8,20 «Esta hora» Jn 12,27 «La hora Su hora» (Jn 16,4)

mación final (Dan 12,4) En el cuarto Evangelio, Jesús, cuando se presenta como Mesías a la Samaritana (4,25-26) declara «*Llega la hora* y es *esta* » (Jn 4,23)· es la hora del culto mesiánico, de la adoración del Padre en espíritu y verdad «Hora» significa la irrupción continua del acontecimiento escatológico de la revelación [35]

La referencia a la hora en Caná está probablemente relacionada con la hora del acontecimiento narrado en Jn 19,27 «Entonces dijo al discípulo Y desde *aquella hora* el discípulo la acogió entre sus cosas» Se trata, pues, de la hora de la pasión [36], pues es a ese acontecimiento al que siempre se refiere el término «hora» en Jn

Si la transformación del agua en vino no tuviera nada que ver con «la hora», la respuesta de Jesús sería supérflua y sin sentido Tiene que ver con la hora de la cruz como momento de glorificacion, de manifestación de la doxa en Jesús La manifestación de la gloria —parece decir Jesús— tendrá lugar solo en la cruz, no antes, como parece pedir su madre Sólo en la cruz se manifestará la gloria, no antes

Resulta, por otra parte, que en aquella «hora» —lo sabremos más tarde por el relato evangelico— la madre de Jesus no ejercerá más su función materna respecto a él. Jesus anticipa la hora, distanciandose ya de ella y llamándola «mujer», como hará desde la cruz La frase «¿qué entre mí y ti, mujer?» remite a la cruz Visto asi, toda la escena de Caná se encuentra referida al Calvario Si se interpreta que ya ha llegado la hora, se comprende que la gloria comience ya a manifestarse.

d) *«Mujer»*

¿Por qué se dirige Jesús a su madre llamandola mujer? Cuando llega la hora, Jesús no mantiene con su madre la relación familiar Hay todo un pequeño universo de significados en torno a la palabra «mujer», con la que Jesús se dirige a su madre, y que la exegeta Mercedes Navarro ha puesto de relieve [37]

La madre de Jesús tiene algo que ver, en primer lugar, con la funcion de la mujer del Génesis (Gén 2-3) En Gen 2-3, la mujer es la primera diferenciada a partir de un *'ada* genérico (Gen 2,22-34), es la primera que pone palabra a los deseos humanos Es la primera

[35] Jn 7,30, 8,20, 12,23 27, 13,1, 17 1

[36] Aunque ha habido siempre autores que han defendido que se trata de la hora de los milagros H Smith, Soutarm Genuyt, Lohfink

[37] Cf Mercedes Navarro Puerto, *La mujer en las bodas de Cana Un relato de los origenes (Jn 2 1 12)* en A Aparicio (ed), *Maria del Evangelio Las primeras generaciones cristianas hablan de Maria* (PCl, Madrid 1994, 295-326)

en acceder al conocimiento del bien y del mal. Es la persona que pone palabra a una carencia y que se somete a una relación de confrontación. Es la persona que inicia a los servidores en el conocimiento, y, por eso, ellos saben de dónde viene el vino, con su palabra que los remite a Jesús.

En segundo lugar, la exclamación ¡Mujer! anticipa el diálogo de Jesús con la Samaritana (Jn 4,21): «Créeme, mujer: llega una hora en que...». Si en Caná es Jesús quien pone las distancias con su madre, en el diálogo con la Samaritana es ella la que establece distancias. Si en Caná hay unas tinajas, recipientes vacíos, en este episodio hay un cántaro vacío. Las tinajas vacías son llenadas de agua hasta el borde [38]; el cántaro va a ser llenado por la mujer, pero se queda vacío junto al pozo. En ambas ocasiones se menciona la hora. Pero mientras en Caná la expresión es ambigua, ahora es clara: la alusión al culto es aquí evidente, mientras que en Caná es velada cuando se describen las tinajas como destinadas a las abluciones de los judíos. Si el marco de Caná es una boda, el marco de la Samaritana es la escena típica de compromiso nupcial o escena junto al pozo [39]. La escena junto al pozo, humana y teológicamente hablando, como en Caná, es fundamental. Evoca el sentido de las bodas, sin que por eso necesitemos señalar a Jesús como novio o a María como novia. La mujer de Caná inicia y la mujer de Samaria extiende.

¡Mujer!, en tercer lugar, anticipa Jn 19,27. La mujer a la que se dirige Jesús realiza lo que ella había iniciado en Caná y da forma a lo que la mujer de Samaria había ampliado en sentido de universalidad. Esto se aprecia en el tipo de relación que Jesús propicia entre su madre y el discípulo amado: «él la tomó entre sus cosas», como cuando también José —según Mt— tomó a María por esposa. ¡Mujer! anticipa también Jn 20,15. El capítulo 20 comienza con *«el primer día de la semana»* y la visión del sepulcro vacío. El sepulcro tiene una piedra a la entrada, que, retirada, deja ver el vacío. También en Caná se habla de piedras (λιθιναι) [40]. *Mujer,* ¿por qué lloras?, dicen los ángeles. *Mujer,* ¿a quién buscas?, dice Jesús. Hay ausencia, carencia. Falta el agua, pero hay alusión al jardín. También hay referencias al verbo «conocer» (Jn 20,3.13.14). En Caná la Mujer dice a los sirvientes que hagan lo que El les diga. La Samaritana se encamina al pueblo y les anuncia lo que Jesús le ha dicho. María Magdalena anuncia a los hermanos. María está relacionada en plano

[38] «Juan se encarga de indicar que las tinajas estaban llenas "hasta los bordes" (v.7): una nueva señal de la cantidad tan abundante del vino regalado por Jesús... plenitud de gracia»: A. Serra, art. *Biblia (Juan),* en *NDM,* 352.

[39] Gén 24,10-14; 29,1-14; Ex 2,15-21.

[40] λιθος (piedra) se refiere dos veces al apedreamiento (Jn 8,59; 10,31) y las demás a la piedra del sepulcro (Lázaro y Jesús).

simbólico con otras dos mujeres bien distintas a través del término *mujer.* Es significativo que no tengan nombre ni la madre de Jesús ni la samaritana.

e) *Las palabras de la madre a los servidores*

«Haced lo que El os diga» son las últimas palabras de María en los evangelios. Algunos intérpretes evocan en este momento las palabras del faraón sobre José (Gén 41,55); pero se trata de una mera coincidencia material. El significado de las palabras de la madre de Jesús refleja una situación muy diferente. A. Serra [41], después de examinar a fondo la utilización de esta fórmula en el Antiguo Testamento, propone otra interpretación que parece mucho más consistente. Las palabras de la madre de Jesús reproducen una fórmula técnica que aparece varias veces en el Antiguo Testamento, y siempre en relación con la Alianza. Son las palabras de aceptación de la Alianza [42]. Serán las palabras para renovar la Alianza más tarde [43]. La fórmula aparece por vez primera en Ex 19,8:

> «En el tercer mes después de la salida de los hijos de Israel de la tierra de Egipto..., llegaron al desierto del Sinaí... Subió Moisés a Dios y Yahweh le llamó desde lo alto de la montaña, diciendo: "Habla así a la casa de Jacob, di esto a los hijos de Israel... Si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos... Tales palabras son las palabras que has de decir a los hijos de Israel". Moisés vino y llamó a los ancianos de Israel y les expuso todas estas palabras, como Yahweh se lo había mandado. El pueblo todo entero respondió: *Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahweh.* Moisés fue a transmitir a Yahweh las palabras del pueblo» (Ex 19,1-8).

En este texto, y en los antes indicados, hallamos siempre dos constantes: la palabra del mediador y la respuesta del pueblo. A. Serra observa que las palabras de María a los servidores de Caná «Haced lo que El os diga» pueden ponerse en paralelo con la fórmula de la Alianza: «Nosotros haremos todo cuanto ha dicho Yahweh». María utiliza la fórmula de la Alianza. Personifica en cierto sentido al pueblo de Dios en un contexto de Alianza:

[41] A. Serra, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27* (Roma 1977), 139-229; Id., *Maria a Cana e sotto la Croce. Saggio di mariologia giovannea* (Roma 1978), 30-37.

[42] Cf. Ex 19,8; 24,3-7; Dt 5,27.

[43] Cf. Jos 24,24; Ed 10,12; Neh 5,12.

«Juan pone en labios de María la profesión de fe que toda la comunidad del pueblo elegido pronunció un día ante el Sinaí» [44].

María pide a los servidores que adopten con respecto a Jesús una actitud que es, en realidad, la actitud de la Alianza, es decir, la sumisión perfecta a la voluntad de Dios, expresada aquí en la orden dada por Jesús. Esta interpretación fue asumida por Pablo VI en la *Marialis cultus.*

Los servidores obedecen puntualmente todo lo que Jesús dice. *Llenad* y *llenaron, llevad* y *llevaron.* Esta perfecta ejecución de las palabras de Jesús fue el fruto de la invitación de María. Su tarea consistió en ser mediadora entre Jesús y los servidores. El cuarto evangelista no habla aquí de sirvientes (δουλοις), sino de «servidores» (διακονοις). Los servidores que obedecen a Jesús representan al nuevo pueblo de Dios, a los discípulos de Jesús que siguen fielmente a su Maestro, le sirven y se mantienen a su lado.

f) *El maestresala y el novio*

El maestresala reconoce el acontecimiento, pero ignora la acción de Jesús. El maestresala manda llamar al esposo, que parece ausente. Le reprocha haber dejado el vino bueno hasta ahora. Atribuye el vino nuevo a una iniciativa del esposo. El esposo no actúa como la mayoría de los hombres. El maestresala es un testigo. La pregunta del maestresala por el origen del agua convertida en vino es la pregunta que siempre se hace el cuarto Evangelio sobre el origen de Jesús, la Palabra encarnada [45]. La imagen bíblica del Esposo evoca a Dios en el Antiguo Testamento, esposo de su Pueblo, pero es comparado con un hombre por el maestresala. Juan Bautista, un poco más tarde, define a Jesús como «el esposo» y a sí mismo como «el amigo del esposo» (3,29). Se alegra grandemente porque ha oído la voz del Esposo. Su misión se ha cumplido porque Jesús se ha revelado como el Esposo: «Preciso es que él crezca y yo mengüe»: así acaba el cántico nupcial del Bautista (Jn 3,29-30).

5. **El tercer momento: el agua y el vino**

Agua y *vino* son para Walter Lütgehetmann símbolos del Logos y de la carne. El agua es un símbolo universal de la vida. Aparece siempre en los mitos de creación. Está inseparablemente unida a la

[44] A. SERRA, *Maria a Cana e sotto la Croce,* 30.
[45] Cf. Jn 7,27s; 8,14; 9,29s; 19,9.

creación y es sinónimo de vida y de Dios. «Lo mismo cabe decir del Logos joanneo: él está al principio en Dios, a través de él se hizo todo, él y Dios son uno (Jn 1,1-3). Y, como el agua, da la vida. Por eso del Logos viene la vida, la luz de los hombres. Por eso me parece plausible ver el Logos bajo el símbolo del agua» [46]. El símbolo del agua vuelve a aparecer en la cruz; del costado de Jesús mana agua (Jn 19,34b). El vino es símbolo de la carne, de la humanidad, de la sangre.

La transformación de Caná representa el misterio insondable de la Encarnación. Así los discípulos comienzan a entender y contemplar la gloria. Pero todavía les queda por recorrer el camino de los signos para poder entender con más profundidad el misterio.

La presencia de la madre en el primer símbolo de la Encarnación se hace necesaria, importante, como la presencia silenciosa del Padre, bajo la figura del novio.

Aristide Serra hace otra interpretación diferente del relato. Según este eminente exegeta, «el vino de Caná es figura principalmente de la nueva ley que tiene como revelador a Jesús. Esa ley se manifiesta en plenitud *el tercer día,* cuando llega *su hora.* La cruz es la cumbre de la revelación. Entonces los hombres conocerán totalmente la gloria del Unigénito del Padre, en el que quedó sellada la alianza definitiva de Dios con nosotros» [47].

Las interpretaciones de Lütgehetmann y Serra no son incompatibles. Muchos han sido los comentarios que este texto ha suscitado. Es la riqueza de los relatos simbólicos.

III. LA MADRE DE JESUS EN EL HUERTO DEL AMOR ESPONSAL EN JERUSALEN

La siguiente escena en la que aparece la madre de Jesús en el cuarto Evangelio cambia de escenario. De Caná de Galilea, donde se celebraron las bodas mesiánicas, nos trasladamos a Jerusalén, al lugar llamado Calvario o Gólgota, donde había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo. Allí Jesús es crucificado y junto a la cruz del hijo está su madre, o la Mujer.

[46] W. LUTGEHETMANN, o.c., 314-315.
[47] A. SERRA, art.*Biblia (Juan),* en *NDM,* 353.

1. Las siete escenas como contexto

El cuarto evangelista presenta la escena de la madre de Jesús junto a la cruz de su hijo enmarcada en un relato formado por siete escenas [48] que se corresponden en forma de quiasmo.

A Lugar de la crucifixión e inscripcion (19,16b-22)
  B Jesús es desnudado y despojado por los soldados (19,23-24)
    C Testimonio primero del discipulo amado Jesus, su madre y él (19,25-27)
      D La muerte de Jesús (19,28-30)
    C' Testimonio segundo del discípulo amado· la sangre y el agua (19,31-37)
  B' El cuerpo de Jesus es envuelto en vendas y embalsamado (19,38-40)
A' Lugar de la sepultura (19,41-42)

a) *El lugar de la crucifixión y de la sepultura*

La primera escena (Jn 1,16-22) y la séptima (Jn 19,41-42) ponen énfasis en la palabra «lugar» (τόπος: v.17.20.41), en la frase «donde lo crucificaron» (ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν: v.18) o «fue crucificado» (ὅπου ἐσταυρώθη: v.20.41) y en la expresión «porque estaba cerca» (ὅτι ἐγγὺς ἦν: vv.20.42). También se repite en ambas escenas la referencia a los judíos (v.19.20.21.42). El lugar en el que se lleva a cabo la crucifixión es el Calvario o Gólgota. Allí había un huerto (κῆπος), y en el huerto un sepulcro nuevo en el que nadie todavía había sido depositado.

No deja de ser significativo que el cuarto evangelista inicie la pasión de Jesús en el huerto de Getsemaní (Jn 18,1) y la concluya en el huerto del Gólgota donde Jesús fue crucificado y sepultado (Jn 19,41) y donde se apareció a María Magdalena (Jn 20,15).

La imagen del huerto es importante en el Cantar de los Cantares. Es el lugar donde está el amado, y donde él se encuentra con la

[48] Para algunos autores, como I de la Potterie, el relato está estructurado en cinco escenas, la central de las cuales, es el diálogo entre Jesús y su madre y el discipulo amado J L Celestino Monge asume esta opinion y la explicita así «La escena de la mujer y madre y el discípulo amado junto a la cruz es la central de las cinco De algún modo conecta con la escena anterior de la túnica inconsútil mediante las partículas μὲν y δέ, formando una especie de paralelismo progresivo Juan ve un símbolo en lo que no hicieron los soldados, significando la unidad de la Iglesia que ahora se realiza en nuestra escena Por lo que sigue podemos ver tambien la importancia que se da a la escena central Como si la escena de la madre y el discípulo fuese lo ultimo que a Jesus le quedara para completar su obra La vulgata traduce el griego *meta touto* (19,28) como *postea* Habría que traducir más bien como *post hoc tunc,* después de esto, Jesús, consciente de que todo se ha cumplido» J L CELESTINO MONGE, *La mujer al pie de la cruz (Jn 19,25-27),* en *EphMar* 43 (1993), 344

hermana, la novia (Cant 5,1; 6,2; 8,13). Es el lugar de los amigos, de la amada, del amado. El lugar en el que sopla el viento del norte y del sur y lo llena de fragancia (Cant 4,16). El lugar donde está la fuente sellada, el jardín-fuente, la fuente de agua viva (Cant 4,15). Todos estos datos se corresponden admirablemente con la escena descrita por el cuarto evangelista.

Allí es crucificado Jesús. Sobre la cruz hace Pilato poner una inscripción en la que proclama a todos, y en varias lenguas, que Jesús Nazareno es el rey de los judíos. Parece que en Jn 19 se cumple la condena sobre el «rey de los judíos» de la que se hablaba en Mt 2 [49]. Jesús es condenado el día en que se prepara la gran celebración del Exodo, la Pascua. Jesús es colocado en medio de los otros dos crucificados. Jesús es también puesto en un sepulcro nuevo, en el que nadie había sido antes depositado.

b) *Desnudado y despojado, envuelto y embalsamado*

En el huerto Jesús es despojado de sus vestiduras. Su túnica es echada a suertes. Los soldados que lo crucificaron, lo despojan de todo (Jn 19,23-24). En contraposición a los soldados, José de Arimatea, que era discípulo de Jesús, pero que tenía miedo a los judíos, y Nicodemo, retiraron de la cruz su cuerpo, lo envolvieron en vendas con los aromas de áloe y mirra.

> «¡Levántate, cierzo, ábrego, ven! ¡Soplad en mi huerto, que exhale sus aromas! ¡Entre mi amado en su huerto» (Cant 4,16). «Ya he

[49] «La inscripción sobre la cruz tiene detalles comunes en Jn y Mt El verbo τίθημι (= poner) en activa con la preposición ἐπὶ (en Mt como prefijo verbal y en Jn a continuacion del verbo), el verbo «escribir» en participio perfecto pasivo (γεγραμμενη en Mt —concordando con αιτία— y γεγραμμενον en Jn —concordando con τίτλον—), el nombre de Jesús que precede al título «Rey de los judíos» La inscripción de Lc 23,38 sigue más de cerca la de Mc 15,26 Habría una doble tradición, marcana y mateana De esta segunda, y en este pasaje, dependería Juan, cf BENOIT-M E BOISMARD-J L MALILLOS, *Sinopsis de los cuatro evangelios,* II (Bilbao 1978), 399 ¿A que se debe que sólo Jn haya añadido el sobrenombre ὁ Ναζωραῖος al de Jesus? Este sobrenombre se encuentra en la narración de la pasión mateana (Mt 26,29 —variante Γαλιλαίος— y 26,71), en Jn (18,5 —variante Ναζαρενος—, 18,7 y 19,18) y en el evangelio de la infancia (Mt 2,23) Ναζωραῖος en Jn 19,19 ¿depende de la tradición mateana? No lo podemos probar, pero no me parece imposible, dado que en Mt y en Jn esta presente sobre todo en el relato de la pasion —Mt 2,23 puede ser entendido como una alusion a la pasión, dada la terminología que relaciona a Mt 2 con la pasión del Señor— Si así fuera, quizá sea probable que en la presencia de ἡ μήτηρ αὐτοῦ en Jn 19,25 suene la tradición mateana que así designa a Maria en Mt 2,13 14 20 21» A APARICIO RODRIGUEZ, *La madre del pueblo en el anti-éxodo y en el nuevo exodo Mt 2,13-23,* en A APARICIO (ed), *María del Evangelio* (PCl, Madrid 1994), 103

entrado en mi huerto, hermana mía, novia; he tomado mi mirra con mi bálsamo» (Cant 5,1).

c) *Los dos testimonios del discípulo amado*

El discípulo amado aparece en las dos escenas correlativas *(C* y *C')*. En la escena tercera se encuentra junto a otros personajes femeninos: la madre de Jesús, la hermana de su madre María, mujer de Clopás, y María Magdalena. En la escena quinta está como testigo de lo que piden los judíos a Pilato (que les sean quebradas las piernas a los crucificados y los retiren), de lo que hacen los soldados con los dos crucificados (quebrarles las piernas) y de lo que hace un soldado con Jesús (atravesarle el costado con una lanza). Del costado de Jesús, atravesado por la lanza, sale sangre y agua. Este dato es tan importante que se afirma que el discípulo que lo vio, da testimonio de ello y su testimonio es veraz. El agua y la sangre son el gran símbolo de este momento. ¿No es lícito establecer un puente simbólico con el relato de Caná, donde se presentaba el símbolo del agua-vino, los grandes símbolos de la encarnación de Dios?

En la escena quinta Jesús es presentado como el Cordero de Dios, el nuevo Cordero pascual al que no le será quebrado ningún hueso. ¿No podemos aquí evocar la boda del Cordero del Apocalipsis? Estamos en el día anterior. El día en que el Cordero es inmolado. Por lo tanto, otra conexión simbólica con Caná.

d) *La sed de Jesús y la entrega del Espíritu*

En esta escena Jesús ocupa todo el espacio. Se dice que él sabía que todo estaba cumplido. Se había cumplido la hora. Pero en ese mismo momento Jesús siente sed. Ya no es su madre la que le hace consciente de la carencia de vino, como en Caná. Es él mismo quien se encuentra ahora en la situación de los novios: «Tengo sed». Es una expresión dramática en boca de quien ha calmado la sed y el hambre de muchos durante su vida. En Caná había unas vasijas vacías. Aquí hay una vasija llena. Llama la atención la referencia a las vasijas en el cuarto Evangelio. Pero la vasija del Calvario está llena de vino de baja calidad (ὄξος), vino ácido, bebida de hombres vulgares, de soldados [50]. Le ofrecen a Jesús el vino malo empapando totalmente con él una esponja. Jesús bebió. Y entonces llegó la hora.

[50] Max Zerwick traduce así: «vinum vile, acidum (potus hominum vulgarium, militum)»: ID, *Analysis philologica novi Testamenti graeci* (Romae 1966), 248.

Aquí sí que han dejado el vino malo para el final. El Novio ha actuado en este momento como todo hombre. No se dice que los discípulos contemplaran la Gloria. Jesús emprende un viaje hacia el Hades. Pero ahora él solo. Nadie lo acompaña. María se va con el discípulo amado a su casa.

Hay muchos puntos de contacto entre Caná y el Calvario. Una relación paradójica entre ambas escenas. En Caná se vislumbra la Gloria. En en Calvario se oculta. En Caná se sirve primero el vino bueno, después el malo. En el Calvario el último vino es el malo. Jesús comienza su ministerio ofreciendo a todos el vino bueno. Concluye su ministerio tomando él el vino malo. Y mientras en Caná el agua es aquello que se da por supuesto, aquello que hay en abundancia, en el Calvario el agua será el último don, el que mane del costado abierto de Jesús, pero juntamente con la sangre.

Mientras que en Caná es la madre de Jesús quien está en el lugar de la boda antes que el hijo y los discípulos, en el Calvario es el hijo quien está antes y a quien se acercan la madre, algunas mujeres y el discípulo amado. Mientras en Caná es la madre quien tiene la iniciativa y la que se dirige a su Hijo, en el Calvario es Jesús quien tiene la iniciativa y se dirige a su madre. En Caná dice la madre: «No tienen vino». En la cruz dice el hijo: «Tengo sed». En Caná la madre habla a Jesús y a los servidores; en el Calvario guarda silencio. En el Calvario es Jesús quien habla al discípulo de la madre. En ambos lugares Jesús la llama «mujer»: en Caná para alejarse de ella como madre, en el Calvario para acercarla como madre al discípulo amado.

La escena de la madre de Jesús y el discípulo amado no es la escena central del relato joanneo: es la escena penúltima. La escena central y última es aquella en la que Jesús, después de haber cumplido su misión, y haberlo entregado todo, clama su sed de Dios, su sed de amor. Es el momento de su máxima soledad. Cuando el grano de trigo queda «solo». La escena central es aquella en la que Jesús entrega el Espíritu a la Esposa y muere por ella.

Pero vayamos de nuevo a la escena en la que está la madre de Jesús.

2. La madre de Jesús, madre del discípulo amado

> «Junto a la cruz de Jesús estaban (εἱστήκεισαν) su madre (ἡ μήτηρ αὐτοῦ), la hermana de su madre (ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ), María la mujer de Cleofás y María Magdalena
>
> Jesús, pues, al ver (ἰδὼν) a su madre y presente (παρεστῶτα) al discípulo que amaba (αθητὴν ... εν ἠγάπα) dijo a su madre:
> — Mujer (γύναι), ahí tienes a tu hijo (ἴδε ὁ υἱὸς σου)
> después dijo al discípulo:
> — Ahí tienes a tu madre (ἴδε ἡ μήτηρ σου)
>
> Y desde aquella hora (ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας), el discípulo la acogió entre sus propiedades (ἔλαβεν ὁ μαθητὴς αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια)».

a) *Junto a la cruz estaban...*

El evangelista Lucas relata que, después de morir Jesús, todos sus parientes y las mujeres que le habían seguido desde Galilea «estaban a distancia» (εἱστήκεισαν... ἀπὸ μακρόθεν: Lc 23,49). El cuarto evangelista nos dice que, antes de morir Jesús, estaban junto a la cruz (εἱστήκεισαν παρὰ τῷ σταυρῷ τοῦ 'Ιησοῦ) [51] su madre, la hermana de su madre, María de Clopás y María Magdalena [52]. Según Alfonso Simón Muñoz [53], el verbo ἵστημι no sólo tiene el valor habitual de «estar en pie», sino de «venir», «presentarse», sobre todo cuando se atiende al posible trasfondo semítico de su uso por parte de Jn y Lc. El verbo hebreo correspondiente es *qwm*, y tiene en ocasiones un claro valor de movimiento [54]. Si esto es así, lo que Lc

[51] Lc y Jn emplean el verbo ἵστημι, no el verbo εἰμί como Mt y Mc (Mt 27,55 = Mc 15,40). Resulta curioso que Lucas se aparte en ello de Mt y Mc y emplee el mismo verbo que Jn 19,25.

[52] La mayoría de los exégetas opinan que se trata de cuatro mujeres: María, la madre de Jesús; su hermana, María de Clopás, María Magdalena Estas cuatro mujeres se contraponen probablemente a los cuatro soldados (cf Jn 19,23). Se han propuesto otras lecturas, que reducirían el número a tres o dos mujeres, pero sin lograr el consenso de los exegetas: cf R SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, III, HThK (1975), 321-322

[53] Cf. ALFONSO SIMON MUÑOZ, *El Mesías y la hija de Sión* (Ciudad Nueva, Madrid 1994), 191-194.

[54] Alfonso Simón aduce un texto del Talmud de Jerusalén, donde este verbo significa «venir», «presentarse»· «Un hombre *vino* a su compañero en la calle Le dijo Dame la copa que hay para mí junto a ti (= la copa mía que tienes) Le dijo: Dame el denario que hay para mí junto a ti» (jQiddûsin 64a). Parece ser que este verbo *qwm* se deja oír también en el Nuevo Testamento. El centurión Cornelio dice «Hace cuatro días, a esta misma hora, estaba yo haciendo la oración de nona en mi casa y he aquí que un varón se presentó delante de mí (ἔστη ἐνώπιον μου) con vestidos resplandecientes» (Hech 10,30) Y al explicar Lucas el «se presentó» dice. «Vio Cornelio en una visión claramente cómo, hacia la hora de nona del día, un ángel de Dios *venía a él* (εἰσελθόντα πρὸς αὐτον) y le decía.. » (Hech 10,3) Es clara la correspondencia entre el verbo ἵστημι y εἰσέρχομαι

23,49 y Jn 19,25 dicen es que los conocidos de Jesús y las mujeres que le habían seguido, en un caso, y María la madre de Jesús, en el otro, se «presentaron», «vinieron». Pero, mientras los primeros se mantenían a distancia, la madre, la hermana de la madre, María de Cleofás, María Magdalena y el discípulo amado se presentaron y vinieron junto a la cruz de Jesús. El cuarto evangelista, por tanto, no trataría de describir la posición de María junto a la cruz, sino más bien relatar lo que los sinópticos no dicen: que se acercó hasta la misma cruz, en contraste con los que acercándose aún se quedaron lejos.

Quienes se acercan hasta la cruz de Jesús son cinco personas (cuatro mujeres y un discípulo), entre las cuales la madre de Jesús es nombrada en primer lugar; estas cinco personas están vinculadas entre sí formando ya comunidad; la representación masculina está reducida al mínimo. En Caná los discípulos invitados con Jesús a la boda fueron cinco y todos varones [55]. Son cinco servidores de Jesús que cumplen aquel logion: «Si uno me sirve, me seguirá; donde yo esté estará también mi servidor» (Jn 12,26).

b) *Una revelación: el nuevo hijo de la madre de Jesús*

Las palabras que Jesús dirige a su madre y al discípulo amado forman parte de un esquema de revelación [56]: Jesús, «viendo» a su madre y al discípulo que quería, declara, revela a cada uno de ellos quiénes son el uno para el otro. Así como Juan Bautista, viendo a Jesús, reveló a sus discípulos que él era «el Cordero de Dios» (Jn 1,29), así como, viendo venir hacia él a Natanael, Jesús reveló que «era un verdadero israelita» (Jn 1,47), así ahora, en la cruz, viendo a su madre y a su discípulo predilecto, revela una realidad existente pero oculta: que «la mujer» es madre del discípulo y que el discípulo es su hijo, y, por consiguiente, hermano de Jesús. No se trata, por lo tanto, de palabras «sacramentales», que instituyen una realidad que

[55] Así opinan Schnackenburg, Brown. Pero dado que en Jn 6,67 se habla por vez primera de los doce, sin hacer referencia previa a la vocación de cada uno, no pocos exégetas piensan que «discípulos» en Jn 2 se refiere a los doce Así opinan Bultmann, Barrett

[56] El carmelita francés M de Goedt demostró en un famoso artículo que en cuatro ocasiones (Jn 1,19.36.47; 19,25-27) el cuarto Evangelio utiliza una fórmula técnica que él llamó «esquema de revelación» La estructura formal es la siguiente. hay dos personas (A y B); A *ve* a B, mirando a B, A declara algo a propósito de B con el término ἴδε; sigue entonces un título que anuncia o revela algo de B: cf. M DE GOEDT, *Un schème de révélation dans le quatrième Évangile*, en *NTS* 8 (1961-1962), 142-150.

no existía antes, sino palabras de revelación que manifiestan lo que estaba oculto: que ella es «madre espiritual», que él es «su hijo espiritual», y ambas cosas, maternidad-filiación, en el contexto del discipulado de Jesús.

Mercedes Navarro se pregunta qué significa en el cuarto Evangelio ser hijo. Y, recurriendo a Jn 1,12-13, responde: «supone *creer* en su nombre; tener *poder,* como capacidad que da Jesús (por el Espíritu) y *hacerse* (ser) hijos de Dios. Es decir, que de forma sintética podríamos concluir que hijo es aquel que se asemeja a Jesús-Hijo-de-Dios. Y los vínculos que hacen hijo no son de naturaleza biológica, ni de linaje, ni de poder de varón, sino vínculos teológicos» [57]. Es discípulo amado de Jesús quien ha nacido como Jesús: «no de las sangres, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón», sino de Dios y de la madre de Jesús.

Jesús, el rey de los judíos, el Exaltado por el Padre, el que era el hijo de María según la carne, cuando se encuentra ya ante las puertas de la muerte le desvela a su madre algo muy importante. Por una parte, que su maternidad biológica queda abolida. Poco después lo ratificarán los hechos, cuando el hijo le sea arrebatado por la muerte. María pierde a su hijo, la persona en la que sustentaba su relación maternal. El Crucificado-Exaltado no se dirige a ella con el apelativo de «Madre», sino de nuevo con la expresión «Mujer» [58].

Es ahora cuando el apelativo «¡mujer!» queda vinculado por voluntad de Jesús a una nueva maternidad. María es «mujer» y «madre». Las palabras de María en Caná, «Haced lo que El os diga», lo habían anticipado de alguna manera. Aquí desvelan toda su profundidad. María es fuente de fe, madre de la fe. La mujer es la Amada del Cantar de los Cantares. Descubre, gracias a las palabras de revelación del hijo, su nueva misión: acoger al discípulo, a quien ella ha engendrado espiritualmente, como hijo suyo, y permanecer con él.

[57] M. NAVARRO, *María, la mujer Ensayo psicológico-bíblico* (PCl, Madrid 1987), 142-143.

[58] André Feuillet descubre un simbolismo más amplio en este texto. Ve en la madre de Jesús a la nueva Eva, que da a luz al nuevo Adán en el mundo de la resurrección y a la mujer que simboliza a Sión, madre de numerosos hijos. La clave para interpretar así esta escena es Jn 16,21 Allí se alude, según Feuillet, a la primera Eva, madre de todos los vivientes (Gén 4,1), la mujer madre en el dolor del primogénito de la raza humana. La hora anunciada en Jn 16,21 llega cuando María, la nueva Eva, engendra en el dolor al nuevo Adán En Jn 16,21 aparece asimismo la imagen de la Sión futura, madre de innumerables hijos (cf. Is 26,17-21, 66,7-8) Por eso la hora de la mujer coincide con la hora de Jesús: cf. A. FEUILLET, *L'heure de la femme (Jn 16,21) et l'heure de la mère de Jésus (Jn 19,25-27),* en *Biblica* 46 (1966), 168-184, 361-380, 557-573 Otros exegetas optan por una interpretación más austera de la escena: cf. R. SCHNACKENBURG, o.c., II, 177-179, 326-327; J MCHUGH, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament* (Cerf, Paris 1977), 427-429.

c) *Significado trascendente, simbólico*

María es proclamada por Jesús madre del discípulo amado. En tal proclamación ha visto la tradición de la Iglesia expresada la maternidad espiritual de María sobre todos los hombres, o la maternidad espiritual de María sobre la Iglesia. Sin embargo, no parece ésta una lógica consecuencia del texto evangélico. ¿No es confiada María a *un* discípulo, al discípulo amado, a Juan, el hijo de Zebedeo? ¿De dónde se deduce esa ampliación a *todos* los discípulos?

Para dar una respuesta adecuada es preciso determinar, en primer lugar, quién es el «discípulo amado». Para algunos exegetas, el discípulo amado es una figura meramente simbólica, que representa la misma comunidad joannea. Pero en el cuarto Evangelio este personaje es confrontado con personajes históricos, reales, no simbólicos, como Pedro (Jn 21,20-23), la madre de Jesús (Jn 19,25-27). Este discípulo se sienta en el puesto de honor durante la última Cena, junto a Jesús (Jn 13,23-26), es testigo ocular de la muerte del Señor (Jn 19,26-27), y es asimismo testigo de la tumba vacía, el primero que creyó en la resurrección entre los discípulos (Jn 20,3-10). Vivía probablemente en Jerusalén y sus relaciones sociales le permitían tener acceso al sumo sacerdote (Jn 18,15). En el mismo Evangelio se excluye su identificación con Juan, hijo de Zebedeo [59].

Si el discípulo amado es un personaje real, histórico, su presentación en el cuarto Evangelio hace de él un «símbolo», «el tipo del verdadero creyente»: *vio y creyó* (Jn 20,8). Se condensa en él el ideal del auténtico discípulo. Y, al afirmarlo, no introducimos ningún elemento extraño en la interpretación de un Evangelio que es histórico y simbólico-teológico al mismo tiempo. Acontecimientos y personajes se llenan de trascendencia. El discípulo amado, personaje histórico, encarna la actitud del auténtico discípulo de Jesús. La comunidad cristiana puede y debe verse ejemplificada en él [60].

[59] Cf Jn 21,2 con Jn 21,7. El discípulo preferido no es identificado con uno de los Zebedeos cf J. COLSON, *L'énigme du disciple que Jésus aimait* (Paris 1969), 11-12

[60] El carácter simbólico de la figura del «discípulo amado» es reconocido por la mayoría de los exegetas. Bultmann dice al respecto. «La madre de Jesús, que persevera en la cruz, representa el judeocristianismo, que supera el choque de la cruz. El paganocristianismo, representado por el discípulo amado, queda orientado a aceptar a aquél como su madre, pues de él ha nacido, y venerarlo; y a aquél se le pide saberse "en casa" en medio del pagano-cristianismo»: R BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (Gottingen 1968), 521 R SCHNACKENBURG, partiendo del aspecto simbólico de esta figura, entiende que es un personaje histórico, como otros personajes típicos del cuarto Evangelio (Nicodemo, la Samaritana, Tomás), y cita el estudio de E KRAFTT, *Die Personen im Johannnesevangelium,* en *EvTh* 16 (1956), 18-38, R SCHNACKENBURG, o c., III, 452-456

El discípulo amado y todos aquellos a quienes él tipifica son orientados por Jesús hacia la Mujer, también la creyente, que «estaba junto a la cruz», para que la reconozcan y acepten como madre, es madre en el nuevo sistema de relaciones que Jesús establece con su Muerte y Resurrección [61]

La relación entre el discípulo y la madre queda expresada en la siguiente frase «Y desde aquella hora el discípulo la acogió entre sus propias cosas» «Sus propias cosas» es la traduccion de la expresión griega εἰς τὰ ἴδια, que describe el ámbito en el que se desenvuelve intrínsecamente la vida del discípulo, que alude a sus bienes espirituales y a todo aquello que lo constituye «discipulo amado» de Jesús [62]

Maria es acogida para formar parte del mundo espiritual del discipulo La accion del discípulo, por su parte, no es puramente intelectual, como puede sugerir la no infrecuente traduccion «la considero» como madre, sino que consiste en la aceptación integral en la fe de la última voluntad de Jesús «la acogio», aceptó el traspaso de propiedad, la transferencia [63] «Esta interpretación no hace más que ampliar y profundizar la exégesis tradicional la madre de Jesus es acogida por el discípulo en un espacio interior que ya estaba constituido para el por su relacion con Jesus, la acoge como madre suya en la fe, ella viene así a agregarse a «sus bienes» que le venian de Jesus y a perfeccionar su estado de discípulo a quien amaba Jesús» [64]

La «hora de Jesús» deviene en cierto sentido la «hora de la madre» En aquel momento, Jesús, glorificado por el Padre, revela a la Iglesia la maternidad en la fe de María Ella representa todo aquello que puede ser entendido como fuente maternal de la fe para los discipulos No se trata de una maternidad que los discipulos «se inventan», sino de una maternidad que les es ofrecida, porque ha sido previamente establecida por Jesús, que es la Palabra de Dios El discípulo que debe permanecer hasta que venga Jesús en su Parusia (Jn 21,22-23) debe acoger a Maria como a su madre «En ello puede subyacer la intención de recordar a la comunidad cristiana el seno

[61] El dato historico de la encomienda de la madre por parte de Jesus un poco antes de su muerte fue entendido por los Santos Padres como un gesto de amor filial y un argumento en favor de la virginidad perpetua de Maria, pues suponia que Jesus no tenia hermanos que pudieran hacerse cargo de su madre viuda, el, movido por piedad hacia ella, la encomienda a su discipulo preferido cf I DE LA POTTERIE, *Las palabras de Jesus «he aqui a tu madre» y la acogida del discipulo (Jn 19 27b)* en *La verdad de Jesus* (BAC, Madrid 1979), 189 202

[62] Cf I DE LA POTTERIE, o c , 216-217 y la demostracion filologica en 204-214

[63] Para la justificacion de esta traduccion del verbo ἔλαβεν (acogio), cf I DE LA POTTERIE, o c , 203-204, 214, 217

[64] I DE LA POTTERIE, o c , 218

materno del cual salio Jesús y ella misma» [65] ¡No se puede ser «discípulo amado de Jesus» sin acoger a María como madre!

IV CONCLUSION EL ORIGEN MATERNO DEL VERBO DE DIOS Y DEL DISCIPULO AMADO

1 La imagen de la «madre de Jesús», no de María, que el cuarto Evangelio presenta es enormemente interesante Ya de principio se advierte que, en las comunidades del discipulo amado, la figura de María interesa en tanto en cuanto es madre de Jesús José, por ejemplo, es mencionado por su propio nombre María, no Por otra parte, las referencias a la madre de Jesús, al comienzo de la actividad misionera de Jesús y al final, en la cruz, abocan a una función que se hace, a partir de ese momento, permanente la madre del discípulo amado Como hemos podido ver, es la maternidad el rasgo que define a esta mujer

2 Pero estrechamente unido al término «madre» —bien sea en su relación con Jesús, bien sea en su relación con el discípulo amado— está el nombre, el vocativo «Mujer» Así se dirige a ella Jesús (Jn 2,4, 19,26) La madre es para Jesus la mujer No cabe pensar que en su boca esta palabra «Mujer» pueda tener un sentido peyorativo Así se dirige a la Samaritana (Jn 4,21), a la mujer adúltera (Jn 8,10) a María Magdalena (Jn 20,15) Habla admirativamente de la mujer que va a dar a luz (Jn 16,21) La palabra «mujer» en boca de Jesús está conectada con la hora que llega (Jn 2,4, 4,21, 16,21, 19,26) La mujer —sin referencia a ningún tipo de marido («no tienes marido») que la fecunde— está en trance de dar a luz, de maternidad Despues de dar a luz la vida, la mujer no tiene que llorar (Jn 20,13 15), sino proclamar, anunciar

3 El prólogo cristológico del cuarto Evangelio responde a una pregunta radical la del origen de Jesús La expresión «madre de Jesús» nos la evoca Si Mt y Lc nos hablan del origen virginal, ¿hay rastros de algo parecido en el cuarto Evangelio? El evangelista no comparte la frase popular de Jesus «hijo de José» Para él, únicamente el Padre era el origen de Jesús Es mas, en el prólogo cristológico, y según la lectura del texto que parece más probable, se dice y reafirma que el Hijo, el Logos, no nació de la carne, de las sangres, ni de la voluntad de varón, sino de Dios Ello es compatible con la afirmación de que hay una madre de Jesús El nace santo, nace virginalmente

[65] R SCHNACKENBURG, o c , III, 324

4. La madre de Jesús es situada en dos contextos interesantes: en el símbolo de las bodas mesiánicas y en el huerto del amor y de la entrega total: Las imágenes del amor esponsal sirven de vehículo para la manifestación de la gloria y la revelación de Jesús como acontecimiento de Dios.

5. En el primero de los signos, aquel que es la clave del cuarto Evangelio, está la madre de Jesús. Cuando se manifiesta la Gloria del Unigénito del Padre, está la madre. Se trata del tercer día, el día de la alianza, cuando la gloria se manifiesta en la carne, cuando se celebra la encarnación del Logos, el desposorio de la divinidad con la humanidad. La madre de Jesús indica que «no tienen vino», símbolo de la revelación escatológica, símbolo de la sangre de la Alianza.

6. La madre de Jesús emerge como la mujer del Génesis, que es la primera que pone palabra a los deseos humanos, que accede al conocimiento e inicia a los servidores en el conocimiento, que entra en una relación de confrontación. Aparece también como la mujer que descubre los vacíos de la existencia, y pide la vida que los colme. Emerge como la mujer que proclama la salvación que llega e implica a los demás en ella. Como la Samaritana, como María Magdalena.

7. Jesús le dice a su madre que la manifestación de su gloria se producirá únicamente cuando llegue la hora, prefijada por el Padre. En aquella «hora» la madre de Jesús no ejercerá más su función materna respecto a él. Pero ya en Caná, anticipa Jesús en cierta forma la hora distanciándose de ella. Hay atisbos de la Gloria que emergen anticipadamente.

8. La respuesta de la madre tiene mucho que ver con la fórmula de la Alianza. Acoge la Gracia que llega. Pide a los servidores fidelidad al compromiso. Se trata como de un *fiat* a la encarnación, prolongado hacia los discípulos.

9. La presencia de la madre de Jesús junto a la cruz excede, rebasa lo que se sería una mera escena de piedad familiar. Continúa la lógica simbólica de la escena de Caná. El lugar donde acontece la glorificación de Jesús es el huerto, imagen, símbolo importante en el Cantar de los Cantares. Es el lugar del Amado, donde sopla el Viento y lo llena de fragancia. Es el lugar de la fuente sellada, del jardín-fuente, de la fuente de agua viva. Todo ésto acontece en Jesús. Y estaba allí su madre.

10. La madre, con una pequeña comunidad de discípulas y el discípulo, se acerca, se aproxima hasta la cruz, le sigue hasta el final. Demuestra una valentía, una fidelidad que ninguno de los servidores de Jesús manifestó.

11. Quien ahora se da cuenta de la carencia no es ella, sino él: «Tengo sed». Si en Caná había vasijas de piedra vacías —que después fueron llenadas de agua y vino bueno—, ahora hay una vasija llena de vino malo, que Jesús prueba. En el Calvario el agua mana del costado abierto de Jesús, juntamente con el vino-sangre. Desde la cruz Jesús revela la identidad de la Mujer: ella ha engendrado un hijo, que es su discípulo amado. El discípulo ha de acogerla como madre. El orden de las palabras de Jesús es importante: no se trata de una pobre mujer que hay que confiar a la tutela de un hombre. Es un hombre, un discípulo, que es confiado a la tutela, a la capacidad formativa y materna de una mujer. Cuando llega la hora, se revela un nuevo tipo de maternidad espiritual. El discípulo amado ha nacido, como Jesús, no de la carne, ni de las sangres, sino de la voluntad de Dios y de la madre de Jesús.

12. La madre de Jesús será siempre madre y siempre mujer. Y esa maternidad no queda reducida a un personaje histórico. Se prolonga en todos aquellos a quienes el discípulo amado simboliza. A toda la comunidad de fe, a todos los discípulos amados de Jesús. A ellos les cabe el tomar a la madre de Jesús por madre propia, entre las propias cosas, introducirla definitivamente en el propio mundo. Tal como hizo José, después de la tribulación.

CAPITULO V

MARIA Y LAS DIOSAS:
EL CONTEXTO RELIGIOSO DE ASIA MENOR

BIBLIOGRAFIA

BONNEFOY, J F , *Le mystere de Marie selon le Protevangile et l'Apocalypse* (J Vrin, Paris 1949), COLOMBO, D , *Maria nel Vangelo e nell Apocalisse di S Giovanni* (Centro Mariano Chaminade, Roma 1977), CHRIST CAROL, P , *Why women need the Goddess,* en CHRIST C -PLASKOW J (eds), *Womanspirit rising a feminist reader in religion* (Harper SanFrancisco, New York 1992), 273-287, CONTRERAS MOLINA, F , *La Mujer vestida de sol (Ap 12,1ss),* en A APARICIO (ed), *María del Evangelio* (PCl, Madrid 1994), 363-398, DALY, M , *After the death of God the Father,* en CHRIST, C -PLASKOW, J (eds), *Womanspirit rising a feminist reader in religion* (Harper SanFrancisco, New York 1992), 53-62, DANIELOU, J , *Le culte marial et le paganisme,* en D'HUBERT DU MANOIR (ed), *Maria Etudes sur la sainte Vierge* (Beauchesne, Paris 1949), 159-181, GOLLINGER, H , *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12* (Stuttgarter Biblische Monographien, 11) (Echter, Wurzburg 1971), JAMES, E O , *The cult of the Mother-Goddess* (Praeger, New York 1959), JOHNSON, E A , *Mary and the female face of God,* en *TS* 50 (1989), 500-526, KASSING, A , *Die Kirche und Maria Ihr Verhaltnis Im 12 kapitel der Apokalypse* (Patmos, Wurzburg 1958), LEGRAND, L , *L'annonce a Marie (Lc 1,26-38) une apocalypse aux origines de l'Evangile* (Cerf, Paris 1981), MARTIN, J , *Theologies of feminine mediation hindu and christian,* en *Journal of Dharma* 6 (1981), 384-397, PAGELS, E , *What became of God the Mother?,* en CHRIST, C -PLASKOW, J (eds), *Womanspirit rising a feminist reader in religion* (HarperSanFrancisco, New York 1992), 107-119, PATAI, R , *The hebrew Goddess* (New York 1978), PATTLOCH, P (ed), *Die Miterloserin im Spiegel der Apokalypse, der Schrift, der Lehre, der Offentlichen Meinung und der Heilsaktualitat* (Aschaffenburg 1973), PRIGENT, P , *Apocalypse 12 histoire de l'exegèse* (J C B Mohr, Tubingen 1959), RAHNER, H , *Greek Myths and Christian Misteries* (Harper & Row, New York 1963), RUFFINI, M (ed), *L'apocalisse della Madre del Signore = Apocalipsul Maicii, Domnului* (Fussi, Firenze 1964), SALGADO, J , *Le culte marial dans le bassin de la Méditerranée, des origines au debut du IV siecle,* en *Mar* 34 (1972), 1-41, TRABUCCO, A , *La «Donna travvolta dal sole» (Apoc 12) nell'esegesi cattolica post-tridentina* (Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1957), WARNER, M , *Alone of all her sex the myth and cult of the virgin Mary* (Knof, New York 1976)

La Mariología es un fenómeno demasiado complejo como para hacerlo derivar de una sola fuente. La tradición del Nuevo Testamento, la vivencia espiritual del cristianismo ortodoxo, los desafíos planteados por el cristianismo heterodoxo, el ambiente religioso-pa-

gano en el que estaban insertas las comunidades cristianas, los acontecimientos históricos, políticos, militares, la ecología (el biotopo de las comunidades), todo ello influyó en el largo camino de la Mariología, o de la reflexión sobre la figura de María. En este capítulo vamos a contemplar el contexto desafiante ante el cual reaccionaron los Santos Padres y en el cual y en respuesta al cual elaboraron sus tesis mariológicas

Los excesos en el culto mariano son muy antiguos De casi todas las épocas María ha sido no pocas veces situada en el panteón de las diosas El culto a las diosas presenta notables semejanzas con el culto a María El hecho sirve de advertencia contra el peligro de idolatría Pero también sirve de indicador de algo muy importante la necesidad de adoptar una visión inclusiva de lo divino El patriarcalismo ha favorecido una imagen de Dios excesivamente masculinizada, de tal manera que ha quedado al descubierto la necesidad de descubrir a Dios desde otras perspectivas, y especialmente la femenina. Aquí tiene su lugar compensatorio el culto a la divinidad bajo la imagen de las diosas Aquí tiene su lugar eclesial —en parte— la devoción a María, como rostro femenino de Dios

En este capítulo vamos a focalizar nuestra atención en dos puntos: en un texto bíblico de tránsito (Ap 12) y en el contexto religioso-pagano No fue indiferente a los cristianos de los primeros siglos, en lo que respecta a su contemplación de María, el culto a las diosas Mucho más cuando en Asia Menor y en el norte de Africa este culto era tan popular y tan metido en la entraña de la gente

I LA MUJER APOCALIPTICA UN TEXTO BIBLICO DE TRANSITO

El significado de la mujer que aparece en Ap 12 es controvertido. Unos han optado por ver en ella una imagen de la Iglesia, otros de María Nosotros queremos entrar en el texto sin prejuicios y completar de este modo la visión de la figura de María en el Nuevo Testamento

Juan, autor del Apocalipsis, se define como profeta y miembro de la comunidad cristiana [1]. Su escrito —en su forma actual— data del año 95

El libro del Apocalipsis está dividido en dos partes. 1) «Visión inaugural y las siete proclamaciones a las iglesias» (Ap 1,9-3 22), 2) «Visión fundamental y universal de lo que ha de venir en el futuro» (Ap 4,1-22,11) Tiene además un prólogo (Ap 1,1-8) y una conclusión (Ap 22,7 12-21)

[1] Cf Ap 1,1 9, 19,10, 22,6-10

Aunque en el Apocalipsis no se menciona a María, sí aparece con frecuencia el término «mujer» con un significado positivo y negativo la mujer que da vida y la mujer prostituida [2]. Exceptuado Ap 2,20 —en que aparece la referencia a la mujer Jezabel, que se llama a sí misma profetisa e induce a los siervos de Dios a practicar la inmoralidad y a comer lo ofrecido a los ídolos—, las referencias explícitas del Apocalipsis a la mujer se concentran en los capítulos 12 y 17 En el capítulo 12, a la mujer madre del Mesías En el capítulo 17, a la gran prostituta

1 El signo de la mujer que da a luz

El capítulo 12 está situado en el septenario de las siete trompetas y concretamente en lo que podríamos llamar «ramificaciones de la séptima trompeta» (Ap 11,15-15,8) Se trata de un largo desarrollo en forma de quiasmo [3]

A Ap 11,15b-19
B Ap 12,1 18
C Ap 13,1 18
D Ap 14,1 5
C Ap 14,6 20
B Ap 15,1
A Ap 15,2-8

Hay una admirable correspondencia entre las siete partes de esta larga perícopa (*A* y *A'*, *B* y *B'*, *C* y *C'*, y en el centro *D*) Todo acontece bajo el epígrafe de la séptima trompeta, que anuncia la llegada del Reino El gran tema es, por lo tanto, el Adviento del Reino de nuestro Señor y de su Cristo, que reinará por los siglos de los siglos (Ap 11,15) El anuncio de Gabriel a María, —en el que se le comunicaba que su hijo reinaría por los siglos de los siglos, acontece ahora

a) *Los tres cánticos*

El relato se inicia y se concluye con un canto En el inicio se trata del canto de los veinticuatro ancianos, que en actitud de adoración, agradecen a Dios haber asumido el poder del mundo y comen-

[2] Aparece 18 veces Ap 2,20 (Jezabel), 12,1 4 6 13 14 15 16 17 (mujer vestida del sol), 17,3 4 6 7 9 18 (la mujer prostituta)
[3] Cf Ch Homer Giblin, *Apocalisse* (Ed Dehoniane, Bologna 1993), 90-110

zar a reinar imponiendo la justicia *(A)* El relato concluye con otro canto el de los vencedores de la Bestia, de su imagen y del numero de su nombre, que, de pie sobre el mar y llevando citaras de Dios, cantaban el canto de Moises y del Cordero, estos proclaman —como Maria en el Magnificat— las maravillas de Dios y la llegada ante Dios de todas las gentes del mundo para adorarlo *(A)* Y en el centro geometrico del relato hay tambien otro cantico, el de los ciento cuarenta y cuatro mil rescatados y virgenes, primicias para Dios y el Cordero, que desde el monte Sion, donde estan juntamente con el Cordero, cantan Los tres canticos forman la arquitectura global de la pericopa en *A, D* y *A'* Y en el centro esta la pericopa fundamental la manifestacion del Reinado de Dios a traves del Cordero en el monte Sion con todos los Redimidos

b) *Los tres signos*

Los bloques segundo *(B)* y sexto *(B)* hablan de los tres signos en el cielo el de la mujer y el dragon por una parte, y el de los siete angeles con los castigos finales por otra Los signos son calificados asi «signo grande en el cielo» (σημεῖον μεγα ἐν τῷ οὐρανῷ Ap 12,1) respecto a la mujer, «otro signo en el cielo» referido al dragon (ἀλλο σημεῖον εν τῷ οὐρανῷ Ap 12,3), y otro signo grande y admirable en el cielo (ἀλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ μέγα καὶ θαυμαστόν Ap 15,1) referido a los siete angeles Esta secuencia de los tres signos da a entender que el primero sirve de punto de partida y de pauta para los otros dos signos Se trata de signos polivalentes [4] Son signos grandes que han de ser interpretados y que es urgente que sean bien comprendidos Son signos «en el cielo», lo que significa que «tal acontecimiento ya esta decidido y que los hechos narrados tienen su confirmacion en los planes de Dios » [5]

c) *Las bestias y los cinco angeles*

Posteriormente son contrapuestos la bestia del mar y la bestia de la tierra *(C)* con los tres personajes angelicos (uno con el Evangelio eterno para el culto verdadero, otro que anuncia la caida de Babilonia y un tercero que amenaza con el juicio —el culto falso—) y otros dos personajes angelicos dedicados a recoger la mies y a cosechar la uva *(C')*

[4] Cf Rengstorf, σημεῖον TWNT VII 228

[5] Contreras Molina, *La mujer vestida de sol (Ap 12)* en A Aparicio (ed), *Maria del Evangelio* (PCl, Madrid 1993), 368

En resumen resuena la septima trompeta, que concluye el anuncio de la llegada del Reino Y el Reino llega sobre el monte de Sion acompañado de simbolos en el cielo, de imagenes bestiales que luchan contra imagenes angelicas Entre esos signos hay uno especialmente importante para nuestra reflexion el gran signo en el cielo de una mujer que va a dar a luz Evocamos espontaneamente el signo que propone Is 7 una virgen que va a dar a luz

2 **El símbolo de la mujer y del dragón**

Stephen Benko [6] propone interpretar Ap 12 desde su trasfondo religioso-pagano y desde la astrologia Sostiene que Ap 12 habla de una mujer que parece ser reflejo de la diosa pagana «Reina del Cielo» y reproduce un mito precristiano [7] Tambien pide que en la interpretacion de Ap 12 se tenga en cuenta el influjo en el de la astrologia, tan preocupada estaba entonces la gente con la influencia de los astros, que uno de los mas grandes historiadores de Roma dijo que la astrologia era «la religión por excelencia del mundo mediterraneo en aquel tiempo» [8]

a) *Trasfondo mitico*

Segun Adele Yarbro Collins [9], Juan ha construido este relato adaptando dos fuentes judias una historia de una mujer y su hijo atacados por un dragon (historia semejante al mito griego de Leto, madre de Apolo, y el dragon Piton) y la descripcion de una batalla celeste

Segun la mentalidad mitica, el cielo y la tierra formaban una unidad primigenia que en el proceso cosmogonico el dios Chronos destruyo violentamente Aunque Cielo (Ouranos) y Tierra (Gaia) aparecieron separados, estan llamados a una entrañable unidad Se aman, y de su amor durante la noche nace cada dia el Oceano, el Sol Nunca se da el cielo sin la tierra ni la tierra sin el cielo Ordinariamente el cielo se entiende como masculino y la tierra como femenino, aun-

[6] Cf S Benko, *The Virgin Goddess Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (E J Brill, Leiden New York-Koln 1993)

[7] Wilhelm Bousset, en su magnifico comentario al Apocalipsis del año 1906, proponia las figuras de Hathor – Isis (la gran madre de los dioses), Horus (el joven dios-sol) y el dragon Typhon como figuras paralelas a los personajes apocalipticos

[8] M Grant, *The World of Rome* (Worl, Cleveland and New York 1960) 153

[9] Cf A Y Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation* (Missoula 1976) 83 101 155

que en algunas culturas es al revés. La vida en la tierra surge de la separación de cielo y tierra. Por eso en Atenas los matrimonios eran dedicados a Ouranos y Gaia.

También la Biblia se hace eco, aunque no de forma tan clara, de esta mentalidad. Cielo y tierra son dos realidades que se corresponden: «lo que atéis en la tierra... atado en el cielo»; «así en la tierra... como en el cielo»; «gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz...». Se dice que en el cielo está el elemento masculino, Dios, en la tierra el femenino, el pueblo, la esposa [10]. Para el tiempo final se espera la reunificación de cielo y tierra.

Esta gran reunificación se significa en el gran σημεῖον de Ap 12,1 que tiene lugar en el cielo. Ahí se inicia el drama escatológico, a partir del cual se producirá la eliminación de la distancia entre cielo y tierra y de la separación entre Dios y el hombre. Todo ello se producirá a través de una mujer.

b) *Las características de la Mujer*

La mujer está vestida con el sol, tiene la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. Sol, luna y estrellas eran atributos de las divinidades celestiales. El dato de estar vestida con el sol, no debe ser minusvalorado: este vestido expresa su personalidad; indica cómo este personaje ha de ser mirado por el resto del mundo. Para griegos y romanos el sol es «pantokrator», alma del cosmos, energía, luz del cosmos. Macrobio dijo en el siglo V a.C. que todos los dioses eran idénticos al sol. Este es el vestido con el que está vestida la Mujer de Ap 12. Lo cual significa que queda asimilada al principio divino, unida a Dios [11].

Bajo sus pies está la luna. Mientras que el sol era ordinariamente personificado como masculino, la luna era personificada como femenina y asociada con las funciones femeninas. Sol y luna fueron

[10] «To those familiar with the pagan myths, and the authors of the book of the New Testament certainly were, the bridal imagery of the Bible does not seem very different from the pagan concept of a union between heaven and earth, personified as Ouranos and Gaia Such a return to the original condition of the universe was so concern to Christians as well as pagans» S BENKO, o c , 93

[11] Otros exégetas, temerosos de interpretar las imágenes apocalípticas en otras claves culturales, recurren a analogías lejanas del Antiguo Testamento. «Se recuerda que Dios es quien otorga los primeros vestidos a Adán y Eva (Gén 3 21) y que él mismo se viste de luz como de un manto (Sal 104,2) La imagen del vestido luminoso se aplica con frecuencia al pueblo de Israel » F CONTRERAS MOLINA, o c , 369-370, cf. A. FEUILLET, *La femme vêtue du soleil (Ap 12) et la glorification de l'épouse du Cantique des Cantiques (6,10) Réflexion sur le progrès dans l'interpretation de l'Apocalypse et du Cantique des Cantiques,* en *Nvet* 59 (1984), 36-67 103-128 En este tipo de interpretación se prescinde del «sol» y se recurre a las analogías de la luz

asociados pronto en la mitología y en la religión popular. La luna era contemplada como la esposa de Helios. La conjunción de la luna y el sol era llamada en griego *sínodo* (σύνοδος) [12]. Esta es la perspectiva de Ap 12. La mujer ha sido unida a lo divino y en su persona, que está sobre la luna, el sol y la luna son conjuntados en un matrimonio sagrado (ἱερος γάμος) cósmico. La imagen remite a la fiesta del matrimonio escatológico del fin del Apocalipsis.

Las imágenes de los dioses y diosas eran frecuentemente pintadas con vestidos cubiertos de símbolos celestiales, casi siempre con muchas estrellas. Esto se hacía para poner de relieve su carácter celestial, su autoridad y su gobierno sobre el universo. Apuleyo describe a Isis vestida de blanco con estrellas lucientes en torno a una luna llena [13]. La mujer está coronada y la corona está formada por doce estrellas. Ap lo refiere a las doce tribus de Israel y a los doce apóstoles.

Si nos situamos en el ámbito de la astrología, es probable que cualquier griego o romano que leyera esta descripción de la mujer apocalíptica, pensara en seguida en la constelación Virgo (παρθένος). Esta constelación es el sexto signo del Zodíaco. Es representado como una mujer que lleva una espiga de trigo y que tiene alas [14]. La *Virgo* dejó el mundo cuando comenzó a proliferar el mal y el pecado. Se esperaba su retorno en el tiempo final, en la edad de oro. Según la mitología greco-romana, el retorno de la *Virgo* era el signo de que «el fin está cerca». Esto es lo que Ap 12 indica. El signo de *Virgo* aparece en el cielo.

Hacia mediados del siglo II, los cristianos leían, estudiaban y citaban a autores griegos y romanos. Uno de éstos fue Virgilio. En su cuarta Égloga, escrita el año 40 a.C. hablaba del retorno de la «edad de oro». Este se produciría mediante el nacimiento de un niño que introducirá una nueva era: «Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna» *(Ahora vuelve la Virgo, retorna el gobierno de Saturno)* (línea 6). Por el contexto se ve que Virgilio se refería a la constelación *Virgo* Para los cristianos era fácil entender que la *Virgo* de la sexta Egloga era la madre de Jesús, la virgen María [15]. Pero παρθένος o *Virgo* en el uso religioso greco-romano podía ser referido a cual-

[12] La misma palabra es utilizada en sentido sexual para hablar del coito πρὸς γάμον τινὶ συνελθειν significa casarse Existe una relación matrimonial entre el sol y la luna, y el pueblo contemplaba el día de la luna nueva como especialmente favorable para casarse

[13] Cf APULEYO, *Metamorfoses 11,3-4*

[14] Cf. S BENKO, o.c , 111

[15] La primera obra cristiana que hizo esta identificación fue la *Oratio ad Coettum Sanctorum,* un sermón de viernes santo, atribuido a Constantino el Grande (285-337) y compuesto en torno al 323 Virgilio fue considerado incluso como profeta que predijo el nacimiento de Jesús

quiera de las diosas vírgenes, Demeter, Juno, Isis, Atargatis, Caelestis y Afrodita Pero en este caso la *Virgo* pagana quedaba solapada bajo la virgen cristiana [16]

En resumen que este gran signo del cielo habría sido interpretado por cualquier hombre o mujer mediterráneo de finales del siglo I como la aparicion de la «Reina del cielo» (E Lohmeyer) La mujer de Ap 12 tiene los rasgos de una diosa que —en clave cristiana— «representa la parte femenina en la reunificacion de Dios con sus criaturas» [17] Esta mujer, sin embargo, para el autor cristiano no es una diosa, sino la madre del Mesías Nosotros diríamos con un lenguaje posterior de la Iglesia la «theotókos»

c) *La mujer que da a luz*

La mujer está encinta No se dice de quien, ni cómo es que se encuentra en las esferas celestes, ni qué función ejerce allá La mujer «grita» con voz fuerte de dolor por el parto que se avecina y suplica a Dios para que la socorra (cf Is 26,17) y se debate en dolores Son los dolores que preanuncian la llegada del tiempo mesianico, el fin del viejo mundo (cf Is 66,7ss, Miq 4,9s, 5,1-2), el nacimiento del Mesías [18] Quien nace no es un pueblo, sino el Mesías, «el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro» La mujer es madre Su hijo es el resultado de la unión del cielo y la tierra En este nacimiento se restablece la unidad primordial entre cielo y tierra

El dragón aparece como otro gran signo en el cielo Es una potencia destructora Atenta contra la vida del niño, combate contra los ángeles, acecha la vida de la mujer Tiende a autodivinizarse y a profanar la historia con sus perversiones Quiere impedir el reinado de Dios, a través del niño-Mesías Pero el niño es arrebatado hacia Dios Es exaltado

El vidente apocalíptico nos habla aqui del nacimiento-exaltación del Mesías Pero este nacimiento-exaltación, aunque hace referencia a la historia, acontece en un marco cósmico, trascendente, ejemplar El niño es asi una figura trascendente, emparentada con las fuerzas cósmicas, que entra en contacto episodico con este mundo [19]

[16] «In other words, it was in the interpretation of the *fourth Eclogue* that Christians openly identified Mary with the celestial virgin goddess of paganism» S BENKO, o c, 114

[17] S BENKO, o c, 95

[18] La imagen de la mujer que va a dar a luz se refiere en textos intertestamentarios a la comunidad del pueblo cf *4 Esd* 5,1-12, 1 QH 3,3-18

[19] Cf M E BORING, *Narrative Christology in the Apocalypse* en *CBQ* 54 (1992), 710 711

d) *La otra mujer la prostituta (Ap 17)*

En Ap 17 hay otra visión de una mujer cuyos vestidos expresan su identidad la gran prostituta La mujer es —según la interpretacion del apocalíptico— la gran ciudad, Roma Pero hay elementos que a Stephen Benko le hacen pensar en una diosa pagana El vestido de esta mujer, decorado con joyas y perlas, es semejante al que llevaban las imágenes de las diosas Estas eran comúnmente asociadas a bestias salvajes Entre los animales salvajes, a veces el león era pintado alrededor del trono de la diosa, otras veces bajo la diosa que montaba sobre él El león era parte de la representación de la *Dea Syria* La diosa Cibeles era representada en un carro llevado por leones

Por otra parte, la asociación de esta mujer del Apocalipsis con una ciudad evoca ese tipo de asociación en las diosas paganas Estas diosas eran muchas veces protectoras de las ciudades e identificadas con el «genio» de una ciudad particular La ciudad es como una mujer que engendra, alimenta y protege a sus niños La ciudad es una mujer en sentido simbólico En Ap 17 la gran prostituta está asociada a una entidad pecadora, Babilonia, que está en contraste con la nueva ciudad, la Jerusalén que viene de lo alto, de Dios, como una novia adornada para su esposo La ciudad como la gran prostituta representa el caos, la nueva ciudad es el lugar santo en el que el caos es superado y conquistado Benko sugiere que esa mujer era Cibeles, a cuya imagen estaban más expuestos los cristianos de Asia Menor Estaban expuestos a las orgiásticas y caóticas celebraciones, a la promiscuidad que los cristianos asociaban al pecado de fornicación Las palabras con las cuales ella es más identificada recuerdan a los cristianos de Asia Menor a Cibeles Babilonia la grande, madre de prostitutas [20] Probablemente los cristianos de Asia Menor podían leer entre líneas Para el apocalíptico, Cibeles esta asociada a todas las fuerzas demoníacas, era Babilonia, la ciudad que hace nacer, alimenta y protege a todas las fuerzas y actividades enemigas del gobierno de Dios [21]

La reina prostituta y la reina del cielo son dos polos irreconciliables una está en alianza con los elementos del caos, la otra se opone a ellos Una esta vestida con púrpura y escarlata, colores asociados a la destrucción, la otra está vestida con el sol, el elemento divino por excelencia El ἱερος γάμος de una es fornicación, el de la otra es la consumación de la unión escatológica entre el cielo y la tierra

[20] «If we leave out the comma, it is not difficult to read in verse 17,5 "η μεγαλη η μητηρ"» (S BENKO, o c, 106), e d la gran madre

[21] Cf S BENKO, o c, 106

e) *Interpretación cultural*

¿Qué pensar de esta interpretación de Ap 12? El Apocalipsis fue un libro nacido en el contexto del Mediterráneo, de Asia Menor, donde estaba el centro del culto a Cibeles, la Gran Madre, donde se adoraba a la «Regina coeli». La mujer de Ap 12 tiene los rasgos de una diosa de la fertilidad del paganismo.

El texto apocalíptico utiliza símbolos de una gran hondura y significado universal: imágenes del principio y del fin, la separación de cielo y tierra, de lo masculino y lo femenino y su eventual reintegración y unificación. La mujer representa todo lo que Caelestis significaba para los de Cartago, la *Dea Syria* para sus devotos en Hierápolis, la Gran Madre de los dioses para Julián el Apóstata. Ella es el aspecto femenino del gran misterio llamado Dios.

Cuando los antiguos griegos y romanos y otros pueblos antropomorfizaban a sus dioses y diosas, dichos pueblos pensaban en ellos como seres reales, personales, que podían llevar coronas en la cabeza, y vestidos sobre los hombros. Sus diosas podían estar embarazadas y tener hijos. En la figura de Ap 12 hay que ver, pues, la figura de una mujer y no una alegoría como la Sinagoga o la Iglesia. Esta mujer está en la distinguida compañía de otras reinas del cielo; es la reina del cielo del cristianismo, María, a quien pronto llamarán «Madre de Dios» [22].

Es muy improbable que cuando un cristiano de Asia Menor escuchaba Ap 12 pensara en la «hija de Sión» del Antiguo Testamento. El mundo del Apocalipsis formaba parte del mundo espiritual e intelectual de Asia Menor; el autor del Apocalipsis demuestra estar profundamente inmerso en aquella cultura. Una interpretación así no sólo es legítima, sino esencial [23].

3. Primeras interpretaciones cristianas de la mujer vestida con el sol

Hipólito, obispo de Roma († 235), fue el primero que abordó este tema en el capítulo 61 de su tratado sobre Cristo y el Anticristo. Interpreta a la mujer como una figura de la Iglesia que posee la palabra de Dios cuyo brillo supera al sol. La luna significa la gloria del cielo con la cual la Iglesia está adornada. La corona de doce estrellas simboliza a los doce apóstoles. Los dolores de parto son los sufrimientos de la Iglesia al anunciar el Evangelio y ser perseguida. El

[22] S Benko, o.c., 129.
[23] Cf. S. Benko, o.c., 130

niño es Jesús, el Cristo, que siempre nace en la Iglesia. Las alas de águila dadas a la mujer significan la fe en Jesucristo. *Metodio,* obispo mártir de Tiro en Fenicia († 312), trató este tema en su libro *Symposium.* La mujer era el signo de la Iglesia; el niño, del cristiano bautizado; la luna, del bautismo. Según Metodio, el Apocalipsis habla del presente y del futuro, no del pasado, por lo tanto, no habla de Jesús. *Epifanio* († 403) se refiere a Ap 12,4 en su disputa contra la secta de los antidicomarianitas —adversarios de María—: dice que este texto pudo cumplirse en María, pero no está seguro de que esta interpretación sea correcta. Con todo, Epifanio fue probablemente el primer autor que identificó a la mujer con María.

La interpretación mariológica de Ap 12 no es muy antigua en la Iglesia cristiana. Fue *Ecumenio,* en el siglo VI el que la identificó [24]. Los demás autores la identifican con la Iglesia. Dado que los Padres tenían en alta estima a María, uno no sabe cómo explicar ésto. Pero hay una explicación posible: desde el 400, paganismo y cristianismo eran competidores, y en esta batalla el cristianismo no podía adoptar la terminología pagana. Independientemente de las divergencias entre las interpretaciones cristianas de la Reina del cielo, la resonancia y connotación pagana del título era demasiado fuerte y la mujer de Ap 12 no podría ser llamada María. Era llamada la Iglesia, y la Iglesia estaba asociada a María. Cuando el cristianismo venció al paganismo y desde que, en el Concilio de Efeso (431), fue proclamada María como *theotokos,* las dificultades quedaron superadas.

4. Las dos mujeres: capítulos 12 y 17 del Apocalipsis

Ya sé que los exegetas rehúyen identificar directamente a María con la Mujer del capítulo 12 del Apocalipsis. Entienden que esa Mujer es el Pueblo de Dios en su mejor momento de fecundidad y de aprieto apocalíptico. Es el pueblo de las Doce tribus y de los doce

[24] El texto completo fue encontrado a finales del siglo pasado y publicado después por H. C. Hoskier, *The Complete Commentary of Oecumenius on the Apocalypse* (University of Michigan Press, Ann Arbor 1928). Escrito en la primera mitad del siglo VI, fue el primer Padre griego que proponía una interpretación definitivamente mariológica de Ap 12. Para él no se trataba de una visión del futuro, sino retrospectiva. La mujer es María, y ella está encinta del sol, que es Cristo. Esta es la razón por la que el texto griego dice γυνή περιβεβλημένη τὸν ἥλιον y no τω ἡλίω περιβεβλησθαι τὴν γυναικα. En referencia al v.2 cita a Is 66,7 y afirma que María se vio libre de los dolores del parto Pero ¿a qué se deben los gritos? A la sospecha de adulterio por parte de José. El v 4 lo refiere Ecumenio a la persecución de Herodes y el v.6 a la huida a Egipto Las dos alas son las del ángel que avisó a José. Escribió otro comentario un obispo de Cesarea en Capadocia, Andrés (563-613) en la segunda parte del siglo VI Se basa en Hipólito, pero en la exégesis de Ap 12 sigue a Metodio La mujer es la Iglesia, el bautismo.

nombres de los Apóstoles del Cordero Es el pueblo a quien Dios ha revestido con su vestido de gala, con el sol, y que está situado por encima del tiempo —simbolizado en la luna bajo los pies— Pero yo me digo si alguien ha sido Pueblo de Dios, si alguien se ha identificado con ese Pueblo, si alguien es el Signo magnífico de ese Pueblo en su esponsalidad y fecundidad de Madre, ese alguien es María de Nazaret, María Iglesia naciente, María del Pueblo, María la Nueva Ciudad, la Nueva Jerusalén Y es que María es carisma compartido, es María de la Comunión Ella, encinta, fue la primera que dio a luz a Jesus El dragón, signo horrible, quiso devorar al Hijo de María-Pueblo, pero ella, con alas de águila y con la ayuda de la madre-tierra, logro verse liberada, siendo llevada al desierto, donde era alimentada por Dios

Se comprende quién es esta Mujer del capítulo 12 del Apocalipsis cuando queda confrontada con la Mujer, amiga del Dragón y de su Fiera, del capítulo 17 Ella también se encuentra en el desierto Está montada sobre la fiera escarlata La Fiera la ha vestido de púrpura y escarlata y la ha enjoyado de oro, pedrería y perlas Mientras la Mujer del capítulo 12 estaba encinta y era fecunda por obra del Espíritu de Dios, la Mujer del capítulo 17 es prostituta y madre de prostitutas, su seno está vacío de vida y lleno de abominación e inmundicia, no es mujer que da la vida, sino borracha en la sangre de los consagrados y testigos de Jesús Esta mujer no es perseguida Goza de fama mundial Está personalizada en la figura de la diosa Cibeles Con ella se prostituyen todos los reyes de la tierra, a ella acuden todos los comerciantes, los navegantes y armadores ¿Quién es esta Mujer? Es la ciudad secularizada No es pueblo porque no ha recibido el don de la solidaridad que crea los pueblos Es «morada de demonios, guarida de todo espíritu impuro y de todo pájaro inmundo y repugnante» Es la ciudad del lujo desaforado, del placer y de la riqueza injusta Un ángel vigoroso la levantará en vilo, como una rueda de molino y la precipitará al mar del caos En una hora, de golpe, desaparecerá la gran Ciudad, la Mujer que embaucó a los hombres y asesinó a los profetas y consagrados

La Mariología apocalíptica sitúa a María en un impresionante campo de fuerzas, en medio de la batalla escatológica que hoy mismo se está librando La Mariología apocalíptica se convierte así en Eclesiología apocalíptica En paradigma para un nuevo modelo de Iglesia, menos cómplice, más profético y denunciador —no solo en las campañas en contra del aborto, sino contra todo tipo de corrupción social y tambien en otras campañas pendientes en favor de la vida, de la naturaleza, del futuro— María del Apocalipsis es aquella Mujer que nos hace comprender la inconsistencia de todos los imperios, que nos hace sentir cómo el Mal —aunque aparezca bestial e imbatible— es tan débil que la inocencia y la docilidad angélica a la voluntad del que está sentado en el Trono es capaz de abatir en un solo instante

II UN RELATO APOCRIFO EL PROTOEVANGELIO DE SANTIAGO

1 Evangelios apócrifos

Los relatos de los evangelios apócrifos resultan entrañables, populares Tal vez la acentuación de su carácter no canónico, o apócrifo, nos ha alejado de una literatura, escrita en los primeros siglos de la Iglesia, que tiene su peculiar verdad [25] A traves de ella podemos entender como vivía y cómo sentía la Iglesia de los primeros siglos, cómo acogía el pueblo el misterio de María De ordinario, no encontramos en los evangelios apócrifos elementos raros, extraños Se mantienen dentro de la línea de los evangelios de la infancia, pero, ¡eso sí!, colmando lagunas, rellenando vacíos informativos, concatenando los acontecimientos María esta bastante presente en estos relatos

Hoy nos parece obvio distinguir entre evangelios auténticos y apócrifos No era así al principio Los dirigentes de la Iglesia tuvieron que realizar un largo discernimiento hasta establecer el canon de las Sagradas Escrituras y definir la autenticidad de los escritos revelados Por poner algún ejemplo Ireneo denunciaba a Marción porque «mutilaba el Evangelio de Lucas», eliminando el relato de la infancia de Jesús [26], denunciaba a la secta judeo-cristiana de Aquila y Teodoción porque sólo utilizaban el Evangelio de Mateo [27], echaba en cara a los valentinianos de utilizar preferentemente el Evangelio de Juan [28]

La proximidad entre los relatos de la infancia de Jesús y algunos escritos considerados apócrifos es tal, que uno llegaría espontáneamente o a dudar de la autenticidad de todos, o a afirmarla al mismo tiempo

[25] El termino *apocrifos* utilizado en el decreto Pseudo-Gelasiano, se aplicaba a aquellos escritos que no tenian la aprobacion de toda la Iglesia romana Cf BAGATTI, B -GARCIA, F, *La vida de Jesus en los apocrifos del nuevo Testamento* (Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978), DE SANTOS OTERO, A , *Los evangelios apocrifos* 2 ª ed (Madrid 1963), MORALDI, L , *Apocrifi del Nuovo Testamento* I II (Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1971), ID , *Nascita e infanzia di Gesu nei piu antichi codici cristiani* (Mondadori, Milano 1989)

[26] IRENEO, *Adversus haereses* III,11,7 PG 7,884

[27] IRENEO, *Adversus Haereses* III,11,7 PG 7,884B

[28] IRENEO, *Adversus Haereses* III,11,7 PG 7,884

Pero, antes de emitir un juicio, entremos en algunos de estos escritos para descubrir en ellos la figura de María.

2. María en el Protoevangelio de Santiago

Fue el humanista francés Guillermo Postel († 1582) quien descubrió y tradujo al latín esta obra, que él mismo denominó Primer evangelio (πρωτο-εὐανγγέλιον) de Santiago, el hermano del Señor [29]. Las primeras alusiones a este evangelio se encuentran en Justino († 165), Clemente de Alejandría († 215), Orígenes († 253-254), Gregorio de Nisa († 394) y Epifanio († 403). Respecto a su antigüedad, parece ser que ya existía en el siglo II un libro de Santiago, que contenía dos partes al menos del Protoevangelio [30].

Objetivo de este libro era glorificar a María. Tuvo una grandísima difusión. Es una obra anterior a los dogmas, a la doctrina desarrollada, a los Santos Padres. Refleja creencias populares anteriores a su fecha de composición.

El libro contiene tres partes: 1) vida de María hasta el nacimiento de Jesús (c.1-16); 2) nacimiento de Jesús (c.17-21); 3) matanza de los inocentes y muerte de Zacarías (c.22-24). El Protoevangelio narra una historia que quiero presentar resumidamente por su interés.

a) *Vida de María hasta el nacimiento de Jesús*

Joaquín —el padre de María— era muy rico y llevaba al Señor sus ofrendas en cantidad doble. El gran día del Señor le fue prohibido por no tener hijos. En ello no seguía el ejemplo de los grandes patriarcas del pueblo. La tristeza que este hecho le produjo le llevó al desierto donde estuvo ayunando durante cuarenta días y cuarenta noches para obtener misericodia del Señor. Su mujer, Ana, se lamentaba llorando su viudez, su esterilidad, y decía:

> «¡Ay de mí! ¿Quién me ha engendrado y qué vientre me ha concebido? Porque me he convertido en maldición ante todos los hijos de Israel. Se me hacen reproches y se burlan de mí; incluso se me expulsa del Templo del Señor mi Dios. ¡Ay de mí! ¿A quién puedo compararme? No puedo compararme a las aves del cielo, puesto que ellas son fecundas ante ti, Señor... ¡Ay de mí! No puedo compararme ni siquiera con estas aguas, porque, sean tranquilas o bullentes, sus peces te bendicen, Señor... Tampoco a esta tierra, porque esta tierra produce sus frutos según las estaciones y te bendice, Señor» [31].

[29] Cf G. POSTEL, *Protoevangelium, seu de natalibus Iesu Christi et ipsius matris virginis Mariae sermo historicus divi Iacobi Minoris Evangelica historia quam scripsit B Marcus Vita Marci evangelistae collecta per Theodorum Bibliandrum* (Basilea 1552).

[30] Cf L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento,* vol I, o c., 64.

Un ángel del Señor se le apareció y le prometió que concebiría y daría a luz. Ella le prometió que consagraría al Señor el hijo o la hija fruto de sus entrañas. Le fue comunicado asimismo que Joaquín su marido, ya estaba viniendo a casa y que le había sido anunciado que ella concebiría (λήψεται) en su vientre [32]. Ante la puerta se encontraron marido y mujer. Ella corrió y se le colgó al cuello, diciendo: «Ahora sé que el Señor te ha bendecido abundantemente, porque la viuda ya no es viuda, y yo, la estéril, he concebido en mi seno» (PS 4,4). Ana dió a luz al séptimo mes y ella misma le puso el nombre de María.

Tenía María seis meses cuando su madre Ana la puso en tierra para ver si se tenía derecha; dio la niña siete pasos, pero en seguida se volvió a los brazos de su madre. María niña fue consagrada a Dios y llevada al templo: «María permaneció en el templo del Señor viviendo como una paloma y recibiendo su alimento de las manos de un ángel» (PS 8,1). Cuando cumplió los doce años la asamblea de los sacerdotes se reunió para decidir el futuro de María. El sumo sacerdote Zacarías encontró la respuesta en la oración. Reunió a todos los viudos de Israel. Floreció la vara de José. «José, José, a ti te ha tocado la virgen del Señor: tómala bajo tu custodia» (PS 9,1). José lo rehusó diciendo: «Yo tengo ya hijos. Además soy viejo, mientras que ella es joven. Temo ser objeto de burla para los hijos de Israel» (PS 9,1). Pero ante las amenazas del sumo sacerdote, lleno de temor, la tomó bajo su custodia y la llevó a su casa; pero él inmediatamente se fue de casa para seguir trabajando en las construcciones.

Entretanto, el Protoevangelio de Santiago narra dos hechos: la encomienda que recibió María del sumo sacerdote Zacarías y el anuncio de su maternidad.

El consejo de los sacedotes decidió hacer una tienda para el templo del Señor. Confiaron esta tarea a siete vírgenes irreprochables de la tribu de David. El sacerdote se acordó de la niña María, porque era de la tribu de David y sin mancha ante Dios (ὅτι ἦν τῆς φυλῆς

[31] *Protoevangelio de Santiago* (= PS), 3,1 : en L. MORALDI, o c., 70-72

[32] Epifanio, en su obra *Haer* 79,5 testifica otra lectura εἴληφεν En los códices Z, B y otros aparece también esta lectura Lo cual significa que Ana habría concebido en el inmediato pasado, es decir, milagrosamente, mientras Joaquín se encontraba en su retiro del desierto. Por consiguiente, esa lectura hablaría de la concepción milagrosa, virginal, de María Con todo, la mayoría de los manuscritos y versiones tienen el futuro: *concebirá* Epifanio quiere explicar que la forma en perfecto del verbo tiene el valor de un futuro, y rechaza la concepción milagrosa

τοῦ Δαυίδ, καὶ ἀμίαντος τῷ Θεῷ) (PS 10,1). A María le correspondió hilar la púrpura y la escarlata.

Un día María fue con el cántaro a la fuente. Una voz le dijo: «Alégrate, agraciada, el Señor está contigo, bendita tú entre las mujeres» (Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ, εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν)». María sólo escuchó la voz, sin ver a nadie. Temblorosa volvió a casa. Se puso a hilar la púrpura. Se colocó delante de ella un ángel del Señor, que le dijo: «No temas, porque has hallado gracia ante el Señor de todo (εὗρες γὰρ χάριν ἐνώπιον τοῦ πάντων Δεσπότου) y concebirás por su palabra» (PS 11,1-2). Con todo, María expresa sus dudas: «¿Concebiré yo al Señor, Dios vivo y daré a luz como todas las mujeres?» (PS 11,1).

En lo demás el relato sigue bastante de cerca la narración de Lucas.

Entretanto María concluyó su trabajo y se lo llevó al sacerdote. En agradecimiento el sacerdote le dijo: «El Señor Dios ha magnificado tu nombre, María. Y serás bendecida en todas las generaciones de la tierra» (PS 12,1). Entonces, María fue a visitar a su pariente Isabel. Se había olvidado de los misterios que el ángel Gabriel le había comunicado y se decía: «¿Quién soy yo, Señor, para que todas las generaciones me bendigan?» (PS 12,2). Estuvo tres meses con Isabel y su vientre iba creciendo de día en día. Entonces María, llena de miedo, volvió a su casa y se escondió. Cuando ocurrieron estos misterios ella tenía dieciseis años (PS 12,2).

b) *El nacimiento de Jesús*

Al volver José de su trabajo y encontrar que estaba embarazada, se sintió confundido: «Se golpeó el rostro, se echó en tierra sobre un saco y lloró amargamente... Decía: ¿Con qué cara miraré al Señor mi Dios?... Porque la recibí virgen del templo del Señor y no he sabido guardarla. ¿Quién es mi enemigo?... ¿Es que ha recomenzado conmigo la historia, como cuando Adán estaba en la oración y la serpiente encontró a Eva sola, la engañó y la mancilló? ¡Me ha sucedido a mí la misma cosa!» (PS 13,1). José recriminó a María por lo que había hecho. María se defendió diciendo: «Soy pura, no conozco varón (καθαρά εἰμι ἐγώ, καὶ ἄνδρα ου γινώσκω)» (PS 13,2); pero tampoco conocía de dónde le venía ese embarazo (PS 13,2). A José le es comunicado por medio de un ángel, durante el sueño: «Lo que hay en ella, proviene del Espíritu Santo (ἐκ Πνεύματός ἐστιν ἁγίου)» (PS 14,2). José habría de imponerle el nombre de Jesús; él se despertó, glorificó a Dios y se sintió privilegiado.

El escriba Anás acusa ante el sacerdote a José porque descubre el embarazo de María cuando todavía los dos no habían ratificado su compromiso de matrimonio. Son llevados al tribunal y acusados. Ambos ratifican su pureza: «Soy pura ante Dios y no conozco varón (καθαρά εἰμι ἐνώπιον αὐτοῦ καὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω)» (PS 15,3). José afirmó lo mismo: «Soy puro respecto a ella (καθαρός εἰμι ἐξ αὐτῆς)» (PS 15,4). Les hizo probar a los dos el agua de la prueba y los envió al desierto. Los dos volvieron en perfecta salud; con lo cual se demostró su inocencia. «José tomó a María y se marchó a su casa, lleno de gozo y glorificando al Dios de Israel» (Ps 16,3).

Cuando se promulgó el censo del emperador Augusto, José se propuso censar a sus hijos; pero se preguntaba bajo qué capítulo censar a María: ¿como mujer suya?, ¿como hija suya? Hizo que María se sentase en la silla de su asno. El hijo de José tiraba del animal. Caminaron durante tres millas. María sonreía a veces; otras se entristecía. Explicó que era porque veía dos pueblos: uno alegre, el otro triste. A mitad de camino, José hubo de hacerla bajar del asno. Iba a dar a luz. Era un lugar desierto. Buscó una cueva (PS 17,1-3). Dejó a María con sus hijos y él se fue a buscar una comadrona.

Esta le dijo a Salomé: «He de contarte una maravilla: una virgen ha dado a luz sin que su naturaleza sufra daño alguno. Salomé respondió: ¡Vive el Señor, mi Dios, que si no introduzco mi dedo para examinar su naturaleza, no creeré que una virgen ha dado a luz. Salomé entró en la cueva, hizo un gesto inconveniente y verificó su naturaleza. Salomé lanzó un grito: ¡He tentado al Dios vivo y he aquí que mi mano se cae carbonizada! E invocó al Señor. En aquel momento un ángel del Señor apareció ante Salomé... Acércate, toca al niño y él será tu salvación. Salomé lo hizo así y al momento de postrarse fue curada» (PS 19,3; 20,1-4).

Después José se preparó para irse a Judea. En Belén de Judea hubo una agitación porque habían venido unos magos preguntando por el rey de los judíos. Los magos habían visto una estrella grandísima que resplandecía más que las otras estrellas y las difuminaba hasta desaparecer. La estrella reapareció y los llevó hasta la cueva. Los magos vieron al niño con María su madre y le ofrecieron oro, incienso y mirra. Un ángel les dijo que no entraran en Judea y se volvieron por otro camino (PS 21).

Al verse burlado, Herodes mandó matar a todos los niños menores de dos años. María ocultó a su niño. Isabel buscó un escondite para el suyo; pero, al no encontrarlo, pidió al Monte de Dios que acogiera a una madre con su hijo, e inmediatamente el monte se abrió y los acogió como refugio (PS 22). Herodes buscaba al niño Juan. Al no encontrarlo envió a algunos de sus servidores al sacerdote Zacarías, amenazándole de muerte si no entregaba a su hijo.

Mataron a Zacarías al despuntar el día junto al altar. Al ver el pueblo que no salía del santuario, uno entró y vio que había sido asesinado. Pero su cuerpo no estaba allí, sólo sangre coagulada. Después de tres días de luto, eligieron un sucesor. Se llamaba Simeón; aquel a quien le había sido anunciado que no vería la muerte sin ver al Cristo en carne (PS 24).

3. Algunos datos para enjuiciar el texto

El autor de este Protoevangelio ciertamente conocía muy bien el Antiguo Testamento; en él se inspira al hablar de la concepción de María (semejante a la de Samuel), la conducta de Joaquín (como la de Tobías), etc. También sigue los evangelios de la infancia del Nuevo Testamento, pero se distancia de ellos en algunos aspectos: de Lucas excluye la escena de los pastores, de Mateo la huida a Egipto.

En contraposición, manifiesta un gran desconocimiento de la geografía de Palestina: da a entender que Jesús nace fuera de Judea, a veces parece que confunde Judea con Jerusalén; parece que sitúa la infancia de María y después su tiempo de noviazgo con José en Jerusalén. Desconoce, sobre todo, las costumbres hebreas. Es totalmente inverosímil que una niña fuera consagrada al servicio del templo de Jerusalén. Donde eso ocurría era en otras religiones y en otros templos: en el Oriente Medio, y más propiamente en el culto a Dionisos y sobre todo a Ceres, la Gran Madre. En los ambientes del culto a la Gran Madre sí era pensable la presencia de la mujer en el templo. Tampoco respondía a las costumbres hebreas el rechazar o excluir la ofrenda de una persona por no tener descendencia.

Es especialmente llamativo el interés que manifiesta el autor por defender la virginidad de María, tanto antes del parto como en el parto. José es presentado como viudo. Tiene otros hijos. María aparece consagrada a Dios desde su infancia. Se resalta su virginidad hasta el punto de que el mismo nacimiento de Jesús no rompe su virginidad. Y así lo testifican Salomé y la comadrona. De este modo se ratifica con fuerza lo que será una forma común de denominar posteriormente a María. Que ella es la «siemprevirgen» (αειπαρθένος).

4. Interpolaciones cristianas en apócrifos del Antiguo Testamento

También se descubre la figura de María en los apócrifos veterotestamentarios, en los cuales autores cristianos interpolaron su propia visión de las cosas. Resulta interesante descubrir cómo en textos y acontecimientos del Antiguo Testamento los cristianos de los primeros siglos contemplaban ya la figura de María.

El apócrifo veterotestamentario *Ascensión de Isaías* parece que fue compuesto al principio del siglo II. La versión íntegra la tenemos en lengua etíope [33]. La referencia a María se encuentra en el capítulo 11,1-15. Allí se dice que el profeta vio una mujer, de la estirpe de David, llamada María; era virgen y estaba desposada con un hombre llamado José, cuyo oficio era artesano, oriundo de Belén y de sangre davídica. Después narra cómo estando ambos prometidos, resulta que estaba encinta, y al descubrirlo José quiso despedirla; sin embargo, tras la aparición de un ángel, siguió con ella, la protegió y la respetó.

Lo curioso es que, según el relato (Asc. 11,7), Jesús habría nacido tras dos meses de embarazo de María, estando solos en casa María y José y de forma portentosa y milagrosa:

> «Después de dos meses de días, José estaba en casa juntamente con María. Los dos estaban solos. Y ocurrió que, mientras estaban solos, él miró a María y vio un niño tan pequeño, que se llenó de estupor. María admirada, encontró su vientre encinta, como antes. Mientras José se preguntaba por qué se admiraba de esta manera, se le abrieron los ojos y vio al niño y alababa a Dios, porque Dios se había acordado de su heredad. Una voz les mandó: «No contéis a nadie esta visión». Por los alrededores de Belén había rumores sobre el niño. Unos decían que María había dado a luz después de dos meses de desposorio. Muchos otros decían que el hijo no había sido procreado por ella, que no la había ayudado ninguna partera, ni se habían oído dolores de parto. Nadie sabía quién era el niño. Todos lo conocían, pero nadie sabía la razón por la que había nacido. Ellos, tomando al niño, vinieron a Nazaret de Galilea» [34].

También el *Testamento de los doce Patriarcas* tiene interpolaciones marianas:

[33] Fue traducido al francés por E. TISSERAND, *Ascension d'Isaie* (Paris 1909).

[34] «Post duos autem dierum menses Ioseph domi erat, pariter et Maria. sed uterque solus. Et accidit donec soli erant ut respiceret Maria; puerumque ita videbat parvulum, ut stupore repleretur. Ubi autem Maria est admirata, repperit ventrem suum ut ante praegnatum. Donec Ioseph quaerebat cur sic miraretur, oculi sui aperti sunt, et puerum cernebat et Deum laudabat, quia Dominus in hereditatem accederet suam Vox autem eos compellavit: "Nemini dixeritis hanc visionem". Rumor de puero increbescebat per Bethleem. Alii docebant peperisse virginem Mariam post duos menses a desponsatione. Multi vero asserebant non filium ab ea procreatum, neque obstetricem advocatam, neque se partus dolores audivisse. Omnes puerum ignorabant: omnes noverant, sed ignotum qua ratione esset natus Illi accipientes puerum Nazareth in Galilaeam venerunt». Este texto está en S. ALVAREZ CAMPOS, *Corpus Marianum Patristicum (*=CMP*)*, I (Ed. Aldecoa, Burgos 1970), 131-132.

«Y vi que nació de Judá una virgen (ἐκ τοῦ 'Ιούδα ἐγεννήθη παρθένος) que llevaba un vestido de lino y de ella nació un Cordero inmaculado (καὶ ἐξ αὐτῆς ἐγεννήθη ἀμνὸς). Y vi en medio de los cuernos una virgen que llevaba un vestido y de ella (ἐξ αὐτῆς) salió el Cordero» [35].

III. LAS DIOSAS EN EL MUNDO GRECO-ROMANO

La historia de las religiones demuestra que el culto a las diosas es un importante aspecto de la religión en los primeros tiempos. Dios se revelaba femenino en ellas [36]. Las deidades femeninas eran muchas, pero sus funciones se reducían a pocas. Una diosa era una figura omnipresente en la sociedad en que vivían los primeros cristianos. Las diosas más influyentes en las áreas en que vivían los cristianos de los primeros siglos eran Celeste, Isis, las diosas sirias y Cibeles.

1. Caelestis, la diosa de Cartago

En tiempos de Virgilio, en Cartago se encontraba uno de los templos más influyentes del Imperio romano. Era la sede de la Reina del cielo, *Dea caelestis.* Cuando Cartago se convirtió en colonia fenicia y después en ciudad independiente de origen fenicio, otra diosa fue adorada allí: su nombre era Tanit, la diosa-luna que refleja la luz del sol. Tanit se metió tanto en la vida de Cartago, que se hizo imprescindible. Era llamada el «daemon de Cartago», el guardián, la fuerza vital de la ciudad. Tras la destrucción de Cartago en 146 a.C., los romanos impusieron una nueva diosa: *Juno caelestis.* Su templo era lugar de oráculo, servido por sacerdotes y sacerdotisas (clero mayor y menor). Dadas las múltiples inscripciones que mencionan el nombre de Caelestis y las frecuentes referencias a esta diosa en autores cristianos y paganos, hay que suponer que era una diosa extremadamente popular, como «la patrona de la nueva Cartago» [37].

[35] CMP I, 151-152

[36] En un conocido estudio sobre la religión de Israel, R Patai advertía que el uso de múltiples y evocadoras imágenes o antropomorfizaciones de las que la imaginación necesita para referirse a Dios, y que son en mayoría masculinas en el lenguaje bíblico, no autoriza a creer que el judaísmo haya atribuido la masculinidad a Dios: R PATAI, *The hebrew Goddess* (New York 1978), 8. «Sólo a través de un largo proceso se afirmó en Israel el monoteísmo, al precio de alejarse y condenar cultos a la Diosa Madre, habituales en el área del Medio Oriente como en tantos otros lugares donde restos arqueológicos documentan su presencia e influjo»: F. ELIZONDO, *Dios ante la mirada de la mujer,* en AA VV., *Algunas mujeres nos han sobresaltado Vida consagrada. femenino y masculino plural* (PCl, Madrid 1993), 101-102.

[37] Cf S. BENKO, *The Virgin Goddess Studies in the pagan and christian roots of Mariology* (E J. Brill, Leiden-New York-Köln, 1993), 32.

Los Padres de la Iglesia del norte de Africa (Tertuliano [38], Cipriano [39] y Agustín [40]) criticaron y atacaron implacablemente a Caelestis. A pesar del progreso del cristianismo, el culto a esta diosa se mantuvo. El año 399 el templo de Caelestis fue convertido en iglesia cristiana. El 401 un concilio general tenido en Cartago pidió al emperador autorización para destruir los santuarios paganos, las imágenes y las reliquias de los dioses, e incluso los parques y jardines en los que estos santuarios estaban. El 421, bajo la supervisión del tribuno imperial Ursus, el templo fue demolido y el lugar se convirtió en cementerio cristiano. En el tiempo de los vándalos había aún en Cartago una calle llamada «caelestis». Los cartagineses permanecieron ligados a su Reina del cielo. No solo los paganos, también los cristianos en secreto [41].

2. La diosa Isis (Deméter) en Egipto, Asia Menor y Roma

Isis era la diosa más popular en Egipto; después lo fue en Roma, tras recibir el reconocimiento oficial por parte de Calígula (34-41 a.C.). Según la antigua mitología egipcia, Isis era la mujer de Osiris, la madre del dios-sol, Horus e hija del Dios Geb (dios de la tierra) y Nut (la reina del cielo, la diosa del agua primordial, la madre de todos los dioses). Con la helenización, Isis se convirtió en Demeter, Osiris en Dionisos, y Horus en Apolo. Cuando los cristianos lucharon enérgicamente contra la idolatría, el culto a Isis les opuso resistencia.

[38] Cf. TERTULIANO, *Apologeticum* 12,24.

[39] El obispo Cipriano (200-258) menciona su templo como uno de los lugares populares más visitados.

[40] Agustín nos da mucha información sobre Caelestis. Fue profesor durante algún tiempo en Cartago y conoció el culto a Caelestis de primera mano. De joven participó en los servicios de su templo Una vez, a los 21 años, participó en un *ferculum,* e.d. en un banquete religioso en el cual unos actores hacían representaciones ante la estatua de la diosa. Las palabras que allí se decían eran lujuriosas y la representación obscena y ofensiva *(De Civitate Dei* 2,4) Por lo tanto, hacia el año 375 grandes masas participaban en los cultos de la diosa Caelestis En otra ocasión vuelve Agustín a hablar del culto a esta diosa Caelestis, la diosa virgen, en cuyo culto participaban prostitutas. Los ritos eran tan obscenos que muchas mujeres prudentes abandonaban las celebraciones *(De Civitate Dei,* 2,26). En ese momento en que esos ritos sexuales formaban parte del culto a la virgen Caelestis, los cristianos proclamaban la virginidad de María «ante partum, in partu, post partum» Agustín criticaba también a los cartagineses por la prostitución en el templo Hablando de Venus dice que «los fenicios le ofrecían un don prostituyendo a sus hijas antes de que se unieran a su esposo» *(De Civitate Dei,* 4,10)

[41] De ello informa Salviano (400-480), un clérigo que vivía en Marsella, y reflexionando sobre la situación en Africa se lamentaba de que muchos cristianos iban al servicio litúrgico de Caelestis antes y después del culto cristiano: *De gubernatione Dei,* 8,2 ET.

Dos grandes festividades se celebraban en honor a Isis los *Isia* y el *Navigium Isidis* [42] Un rasgo especial de los misterios de Isis era la participacion de mujeres como oficiales del culto, como sacerdotisas [43] Agua, abluciones, bautismos, tenian mucha importancia Los mensajes de Isis llegaban en sueños, en incumbacion Parece ser que la religion de Isis no favorecia las malas conductas sexuales, tal como se le achaco [44]

El culto a Isis era el propio de una religion cosmica que mantenia la esperanza en la salvacion a traves de una reintegracion profunda en la totalidad La totalidad era representada por las aguas primordiales Por encima y por debajo de las divisiones caoticas y de las separaciones que se dan en el mundo, Isis señala un orden esencial en el universo y ofrece un camino para llegar a el [45]

3 Cibeles, la Gran Madre, en Asia Menor

El culto a Cibeles pudo comenzar unos 6000 años antes de Cristo El 204 a C llevaron los romanos su estatua a Roma desde Pergamo para que les ayudara a vencer a Anibal El joven Escipion, acompañado de mujeres casadas, recibio a la diosa en Ostia y la entrego a las mujeres que la llevaron a Roma En el Palatino le construyeron despues un templo Los romanos instituyeron unas fiestas, las Megalensia, para honrarla en el mes de abril

La mitologia narra que la diosa Cibeles amaba a Atis, el cual le era infiel Este, apenado por su infidelidad, se castro y murio Cibeles hizo lamentacion por el, al fin Atis fue devuelto a la vida y deificado Cibeles es el simbolo de la madre tierra Atis es el dios de la vegetacion En la primavera (la juventud de Atis) los dos estan enamorados, pero cuando llega el verano, los frutos son cosechados y Atis muere Llegan el otoño y el invierno, la madre estan encinta y Atis es revivido

Cibeles, la Gran Madre, tocaba fibras muy intimas del alma humana, y la respuesta era sumamente emotiva El culto a Cibeles estaba caracterizado por la danza o movimientos descontrolados de los miembros del cuerpo y de la cabeza, por la musica, por el trance y

[42] En los *Isia* —celebrados en Roma a comienzos de noviembre— se representaba el brutal asesinato de Osiris por Seth y el desconsolado vagar de Isis por la tierra buscando el cadaver de su marido hasta encontrarlo El *Navigium Isidis* tenia lugar el 5 de marzo Celebraba el lanzamiento de la nave de Isis hacia Fenicia en busqueda de Osiris y su llegada a Fenicia La celebracion marcaba el comienzo de la nueva estacion de salir al mar

[43] En las *Metamorfosis* capitulo 11 Apuleyo las menciona varias veces

[44] Cf S Benko o c 51 52

[45] Cf S Benko o c 52 53

delirio colectivo [46] Algunos seguidores de Cibeles se castraban, se endosaban despues vestidos femeninos y adoptaban formas afeminadas de comportamiento, para configurarse con la diosa y servirla mejor se llamaban los «galli» [47] La castracion situaba a un hombre en una condicion en la que no era ni masculino ni femenino, en el ambito religioso la castracion concedia la nueva identidad de androgino, y asi hacia retornar al estado primigenio de indiferenciacion La persona castrada era como una virgen que ejercia una funcion de mediacion entre Dios y la humanidad [48]

Son dificiles de digerir en el cristianismo las connotaciones sexuales en los cultos a las diosas Benko destaca que, para los antiguos griegos y romanos, una diosa representaba todo aquello que la feminidad significa y soporta Nada de extraño ni ofensivo tiene el hecho de las connotaciones sexuales de la vida fisica [49] Lo femenino en la divinidad es muy complejo Hay diosas que representaban las fuerzas del mal y los elementos negativos del mundo Es otro aspecto que no permite absolutizar nada

La pregunta que estas reflexiones inspiran —en el aspecto mariologico— es ¿cual es la relacion del cristianismo con el culto a la Magna Mater en Asia Menor y a las otras diosas Isis y Caelestis? No podemos olvidar la representacion apocaliptica de la mujer vestida del sol, con la luna bajo su pies y una corona de doce estrellas Tampoco el influjo real de estas religiones en algunos movimientos, como el montanismo

IV MARIA BAJO LA IMAGEN DE LAS DIOSAS MOVIMIENTOS HETERODOXOS

Las diosas paganas servian de punto de referencia al pensar y, sobre todo, sentir a Maria En casos extraños, raros, emergia esa conciencia, tal vez mas solapada en el pueblo Veamoslo

[46] Cf S Benko o c 77

[47] A D Nock, *Eunuchs in Ancient Religio* en *Archiv fur Religionswissenschaft* 23 (1952) 25 33

[48] «And the reason why so often in ancient religions virginity was a prerequisite for visiting the sanctuaries or serving the divinities is that a virgin or a castrated person, as one in an 'in between" state, was believed to be able to perfom a mediating function between God and humanity» S Benko, o c 78

[49] Cf S Benko, o c, 80-81

1. La Gran Madre y el montanismo

El montanismo, fundado por Montano [50], tenía puntos de contacto con el culto a Cibeles [51]. Como este culto, resaltó notablemente la dimensión femenina en la experiencia religiosa y cristiana. Los montanistas daban gracias a Eva por haber comido del árbol del conocimiento, honraban a María la hermana de Moisés como profetisa y tenían especial devoción a las cuatro hijas de Felipe, profetisas y vírgenes. Pusieron a María en lo más alto de su fe, creencias y culto. En la lista de herejías conservadas bajo el nombre de un obispo sirio, Maruta de Maioherkat († 420), se menciona a los montanistas y se les atribuye, entre otras cosas, lo siguiente: «llaman a la bienaventurada María divina *(divam)*; dicen que un *archon* se unió con ella y así fue engendrado en ella el Hijo de Dios» [52]. Epifanio nos informa que eran llamados *Artolyritai* porque en sus misterios ofrecían pan y queso.

Anunciaban que pronto bajaría del cielo la Nueva Jerusalén. Para ello se preparaban con una alta y rigurosa ascética (abstenerse del agua y de los zumos, de los baños, del sexo y matrimonio) [53]. Partiendo de que en Cristo no hay masculino y femenino y que en el cielo todos serán como ángeles de Dios, los montanistas no tenían en cuenta las diferencias sexuales y de forma proléctica lo anticiparon en su organización eclesial. En la iglesia montanista las mujeres eran también obispos y presbíteros, basados en Gál 3,28.

El montanismo, bajo la poderosa influencia del culto a Cibeles y del Apocalipsis, mostró un profundo aprecio por lo divino femenino [54]. Fue probablemente uno de los grandes impulsores de la devoción popular a María en los primeros siglos del cristianismo [55].

Es significativo que las primeras especulaciones teológicas cristianas sobre la maternidad de María, bajo la forma del paralelismo bíblico Eva-María, procedieran de dos teólogos cuyas raíces estaban en el Mediterráneo oriental, la zona de la Iglesia más expuesta al montanismo: Justino Mártir († 165) e Ireneo (130-202). Estos dos autores son el primer testimonio literario de la conjunción Eva-María. ¿Fue la devoción de los montanistas a Eva la que guió su atención hacia este paralelismo? Es bastante probable.

[50] Montano fue un cristiano convertido, anteriormente sacerdote de Cibeles según San Jerónimo Según Dídimo de Alejandría, Montano era sacerdote de un ídolo, sacerdote de Apolo según otra fuente Se había autocastrado A partir de un determinado momento, los años 156-157, comenzo a profetizar Tenía éxtasis y hacía profecías contrarias a la tradición de la Iglesia Se le asociaron algunas mujeres Priscila y Maximila, que también tenían visiones y hacían profecías Tenían tanta autoridad como Montano Cristianos individualmente, y a veces comunidades cristianas enteras, siguieron a Montano Tertuliano fue uno de los más famosos convertidos al montanismo

[51] Se ha demostrado esta influencia en el cristianismo en un reciente estudio antropológico sobre la secta religiosa italiana los *Fujenti* consagrados a la Virgen María MARIO TENTORI, *An italian religious Feast the Fujenti rites of the Madonna dell'Arco, Naples* «Indeed, the cult of the Great Mother was very popular around Mt Vesubius and the peasants, who are descendants of Roman slaves still continue the tradition at the same time in the spring when the mysteries of Attis were celebrated» A BENKO, o.c , nota 97, 159

[52] Parece ser que esto no corresponde al primer montanismo, que era ortodoxo Tal vez a algunas de sus últimas derivaciones

[53] Cf S BENKO, o.c , 147

2. Culto a la Reina del cielo: las coliridianas

Un extraño fenómeno floreció durante un tiempo en algunas zonas del Imperio romano (Tracia y Arabia): una secta cuya principal característica era que sus adherentes sacrificaban pan a María y que únicamente tomaban parte en su culto las mujeres. Tal vez era una rama del montanismo. En el clima religioso de Tracia no era difícil que algunos cristianos asumieran un buen número de prácticas paganas relacionadas con la diosa madre para integrarlas en su fe; era fácil identificar a María, la Madre de Jesús, con la diosa-madre y dirigir a ella el culto dado a la diosa. No sabemos, sin embargo, cómo se desplazaron a Arabia o cómo surgió en Arabia esta secta. Tal vez hubo un tiempo de dispersión.

Epifanio encontró a uno de los últimos grupos de las koliridianas en Arabia, según nos lo refiere en el capítulo 79 de su libro *Panarion,* el Cofre de Medicina, en el que nos habla de ochenta herejías [56]. En tono superpolémico y despreciativo hacia esas mujeres, nos dice cómo funcionaba la secta. Ofrecían a María un κολλυρις, es decir, una pequeña torta de pan en señal de adoración [57]; actuaban

[54] «When the pagan population came into the church in great numbers, they already found in it the image of the divine mother to whom they could easily transfer the devotion wich they formerly offered to the Great Mother, Isis, Bona Dea or some other goddess» S BENKO, o.c., 168

[55] S Benko no está de acuerdo con Michael P Carrol en que el culto a María estuviera ausente en los primeros siglos del cristianismo, hasta el siglo V cf M P CARROL, *The cult of the Virgin Mary* (Princeton University Press, Princeton 1986), XIII

[56] Cf.el texto traducido en S BENKO, o c , 171-173

[57] Hay que distinguir esta palabra de otra palabra griega *kollyrion* que es una medicina Los antiguos eran familiares con la idea de que el pan divino tenía poderes curativos y restauradores La palabra griega para tal pan era ἀμυλος αρτὸς, sabemos que ese pan era muy utilizado en medicina con trigo sin moler De hecho, en tiempos de Ignacio de Antioquía la eucaristía era contemplada como φάρμακον ἀθανασίας Según Ireneo, el Logos divino está presente en el pan y en el vino y actúa la inmorta-

como sacerdotes (lo cual para Epifanio era algo del demonio dado que la mujer puede ser profetisa, diaconisa, pero nunca sacerdote; ni Salomé, ni María, ni ninguna gran mujer del Nuevo Testamento lo fueron). Hacían de María una diosa, la Reina del cielo. Esto significaba para Epifanio la vuelta de la serpiente, la renovación de la ofrenda de bebida a la Fortuna y la preparación de una mesa al demonio (cf. Is 65,11). En Jer 7,18 y 44,15-25 se habla de mujeres que cocían tortas para la reina de los cielos y la adoraban en las ciudades de Judá y en las calles de Jerusalén, con el consentimiento de sus maridos; incluso que la casa real estaba implicada en este culto. Probablemente era una forma de pedir la fecundidad [58].

La ofrenda de pan o cereales era frecuente en los ritos de las religiones de Occidente [59] y de Roma [60]. Cuando las koliridianas ofrecían pan, estaban siguiendo una antigua costumbre religiosa. Pero no era eucarística su ofrenda, según Epifanio, sino mesa de demonios, «comida impía» (cf. Jer 8,1). Restauraban el culto pagano a la Reina del cielo.

lidad. Agustín decía que la eucaristía es «la medicina diaria del cuerpo del Señor»: AGUSTIN, *Epist* 54.3 Los primeros cristianos creían que la eucaristía era un poderoso profiláctico que alejaba a los malos espíritus. En tales casos, los cristianos usaban el pan sagrado casi como un amuleto. La palabra latina *amuletum* viene de la palabra griega ἀμυλος, la medicina contra toda enfermedad

[58] Las tortas que ofrecían tenían la forma de Ishtar, que es la versión persa de Ester. «We may conclude that the Jewish women's cakes, either by shape or form or impressions, indicated the fertility-character of the festival»: S BENKO, o.c., 186

[59] En los misterios eleusinos centrados en la diosa Deméter, en las fiestas de Delos en honor a Deméter, en Tesalia. Las fiestas de Tesmophoria estaban dedicadas también a Deméter; esta celebración estaba reservada a solas las mujeres y le ofrecían tortas de pan Pero no sólo a Deméter, también a otras diosas como Artemis Teócrito nos dice que incluso en las fiestas de Adonios las mujeres presentaban toda clase de tartas THEOCRITUS 15,117-118, *The Women at the Adonis Festival,* en *The Greek Bucolic Poets* (J. M. Edmonds editor, LCL Cambrigde, Mass, Harvard U. Press, 1938), 190-191.

[60] La situación no era distinta en Roma en el templo de Ceres (Deméter), como describe Apuleyo En muchas de las fiestas de Roma se incluían ofrendas de panes, que debieron tener un profundo significado místico para los romanos. Hasta dónde llega ese significado se puede ver en la *confarreatio,* la más solemne forma de matrimonio, en la cual se empleaba un *panis farreus,* un pan hecho de *far* e.d. de trigo tosco, grano consagrado a la diosa Deméter-Ceres Después de las oraciones y sacrificios, la esposa renunciaba a su nombre de joven y asumía el nombre del marido, tras lo cual ambos comían del pan Esto daba a la *confarreatio* un carácter cuasi sacramental, porque al unirse entre sí marido y mujer se unían también con la diosa: S. BENKO, o c., 177.

3. María como la diosa-tierra

a) *La diosa-tierra*

Para los antiguos, la misma tierra revelaba lo divino femenino. En su fecundidad se descubre el misterio que se repite en cada mujer cuando tiene un hijo. La tierra aparece como un vientre misterioso que recibe la semilla y la fecunda. Así, la Tierra, con mayúscula, se convirtió en la personificación de la Madre por excelencia. Sobre ésto se apoya el mito cosmogónico de que de la unión entre cielo y tierra nacieron todas las cosas. Por eso entre los antiguos la tierra era muy venerada. La madre original es la Tierra, decía Platón.

b) *María, diosa-tierra*

Ambrosio dijo que *ex terra virgine Adam, Christus ex virgine* [61]; identificaba a María con la tierra virgen sobre la que había caído la palabra creadora de Dios. En un himno medieval se decía que María era *terra non arabilis quae fructum parterit.* No pocos cristianos veían en María lo que los paganos en la diosa-tierra que da la vida, el femenino sublime. Con la enorme salvedad de que María era pensada no como una diosa-tierra, sino como una parte integral de la nueva creación hecha por Dios. En la concepción, ella fue Tierra con la cual el Cielo se unió. Así ella fue el componente femenino de lo divino. La Iglesia confiesa, por otra parte, que ella es también parte de la humanidad creada. Su hijo e hijo de Dios es la primera persona de la nueva humanidad. Así la diosa-Tierra se convirtió en una figura cristiana. María no es Cibeles o Isis, ella es la Madre de Dios, de Jesús.

Además de Cibeles, la Gran Madre, había otras figuras divinas femeninas cuyos devotos pudieron transferir su devoción a María cuando se hicieron cristianos. Estatuas y estatuillas de diosas paganas, algunas de ellas con un niño, son bastante semejantes (si no totalmente semejantes) a las representaciones de María y el niño Jesús. Es notorio que la iconografía de Isis y Horus fue básicamente adoptada por los cristianos cuando comenzaron a representar a María y a Jesús como madre y niño (R. E. Witt). Es muy posible que en ciertos casos estatuas paganas fueran bautizadas y re-dedicadas como objetos de veneración a María. Es sabido que santuarios dedicados a María fueron frecuentemente construidos o situados allí donde originariamente se daba culto a diosas paganas. Lo mismo pudo ha-

[61] AMBROSIO, *In Lucam,* 4,7,8: CChL 14,108.

ber ocurrido respecto a las estatuas, especialmente a las estatuas negras. Santuarios de diosas-tierra estaban esparcidos por toda Europa y veneradas como «Black Madonna» (Gran Bretaña, Hungría, Polonia). Son negras, pero no tienen las formas de la raza negra. En algunos casos el material con el que han sido construidas es negro; en otros casos se suele decir que la antigüedad y la suciedad las han vuelto negras. Esta explicación de teólogos católicos no es adecuada. Son negras porque representan a la Madre-tierra [62]. La veneración a las Black Madonnas es una continuación de la piedad popular en la que era venerado el gran misterio de la tierra.

4. **María, «Regina coeli»**

María fue recibiendo los mismos títulos de las diosas. El título más sublime fue el de Reina. Un nombre aplicado a Juno, a Isis. Ap 12 presenta a la Mujer como reina. En el Concilio de Efeso 431 el pueblo en las calles de la ciudad saludó a María con los mismos títulos con los que siglos antes había saludado a Artemisa. En Santa Maria Maggiore, situada en el lugar del templo de Juno Lucina, María es presentada entronizada y vestida con los vestidos de una princesa bizantina. En Santa Maria in Trastevere, María y Cristo están sentados juntos en sendos tronos, el del rey y el de la reina. Durante la Edad Media, cuando el título se hizo común, muchas imágenes de María fueron coronadas.

Pero la entronización oficial tuvo lugar en 1954, cuando el papa Pío XII publicó la encíclica *Ad Coeli Reginam,* estableciendo la fiesta litúrgica en honor de María [63]. El papa Pío XII habló de María en muchas ocasiones como reina: «Reina del cielo», «reina de la familia», «reina de los ángeles», «reina de las madres» [64].

[62] Cf. S. BENKO, o.c., 213. Benko aporta en las páginas 213-215 una serie de ejemplos en los cuales se pone de relieve cómo antiguas imágenes negras de diosas-tierra pasaron a ser imágenes de María (Siracusa, Luon, París, Guadalupe). Benko dice que hay más de 400 Vírgenes negras en todo el mundo. Algunas de ellas son atribuidas al pincel de San Lucas (la Virgen de Czestochowa). La veneración a la Virgen negra comenzó a florecer durante la Edad Media, pero existía mucho antes. Se han buscado muchas explicaciones a este fenómeno: «ahora la solución parece muy sencilla: la Virgen negra es la antigua diosa-tierra convertida al cristianismo» (215).

[63] *Acta Apostolicae Sedis,* 46 (1954), 625-640.

[64] Con Pío XII, María fue solemnemente entronizada como Reina de los cielos, donde ella reina juntamente con su Hijo. La realeza de María forma parte del magisterio pontificio (encíclicas *Fulgens corona* y *Ad Coeli Reginam).* En este magisterio se hace referencia a tres textos bíblicos: Gén 3,15, Ap 12 y Lc 1,26-38. Sobre Apc 12, el papa Pío X dijo: «Todo el mundo sabe que esta mujer significa la Virgen María»: *Ad diem illum.*

¿Cuál es la función de María en cuanto reina? Las diosas griegas y romanas estaban encargadas de todas las funciones femeninas, presidían matrimonios, nacimientos y acontecimientos semejantes. El pueblo cristiano viene ante María con los mismos problemas que el pueblo pagano ante sus diosas. Oficialmente, sin embargo, su realeza no ha sido completamente definida.

V. CONCLUSION: «REGINA COELI»

María reconcentró pronto sobre sí misma las miradas y los corazones de los creyentes. Las figuras bíblicas femeninas, las teofanías en lo femenino, propias de las religiones, sirvieron de campo fecundo para reinterpretar su figura y hacerla más ambigua.

En este capítulo hemos hecho converger el Apocalipsis, el Protoevangelio de Santiago, el mundo de las diosas de Asia Menor y algunos de los movimientos heterodoxos cristianos. Es muy sintomático descubrir hacia dónde puede llevar este camino. Pero más importante aún es descubrir por qué suscita en no pocas personas tanta seducción.

La interpretación eclesiástica de Ap 12 comienza muy pronto a eludir referencias directas a María. ¿Por qué? Era una figura demasiado cercana a las diosas de Asia Menor como para permitir que el pueblo cristiano las confundiese. Era ésta una preocupación pastoral muy loable.

Por otra parte, el Protoevangelio de Santiago, que gozó de tanto prestigio en los primeros siglos —sobre todo cuando no se distinguía entre relato apócrifo o relato canónico—, tenía las condiciones como para ser acogido rápidamente por la sensibilidad popular. Respondía a una auténtica inculturación de los relatos evangélicos. Pero aquello que reflejaba no era el ambiente de Israel o Palestina, sino aquello que muchos cristianos conocían de las experiencias religiosas en Asia Menor. Sobre todo, el culto a las diosas.

Cuando hoy en no pocos lugares se celebran procesiones con la Virgen del Carmen navegando por el mar ¿es posible olvidar el *Navigium Isidis?* Cuando se proclama a María «Regina coeli» ¿es posible olvidar que de esa manera se dirigían a sus diosas hace muchos siglos los que llamamos paganos?

Es éste, ciertamente, un capítulo inquietante. Nos sitúa ante lo que, a veces apresuradamente, se llaman «exageraciones marianas». Pero no es éso solamente. El pueblo necesita encontrarse con Dios bajo un rostro femenino. Eso le faltaba al cristianismo. Y María podía en aquellos tiempos cumplir esa función.

La tarea de los Padres de la Iglesia será evitar cualquier confusión, cualquier idolatría. Sin embargo, ahí existía una necesidad vital, hondamente religiosa. Los correctivos que los Padres de la Iglesia propusieron los estudiaremos en los siguientes capítulos. Pero el desafío era grande. La que apareció como madre de un judío marginal, acabó siendo contemplada como «la Reina del cielo».

PARTE SEGUNDA

MARIOLOGIA HISTORICA

Mariología estructural, Mariología de los privilegios

La Mariología bíblica no es todo lo que se puede decir sobre María. María es una persona que rebasa su tiempo histórico. Para la Iglesia ha sido una herencia recibida. Los que formamos la gran comunidad de la fe, generación tras generación, hemos ido acogiéndola entre nuestras cosas, en nuestro mundo interior. Cada generación la ha sentido de una forma, la ha pensado y pintado con un determinado rostro.

La historia del influjo espiritual de María en el mundo es muy rica. Y resulta dificilísimo poder hacerse cargo de toda ella. Es tanto lo que se ha escrito sobre María, son tantas las experiencias religiosas de su presencia, tanta la inspiración que esta mujer ha suscitado, que nos haríamos interminables.

Cuando uno se acerca a la literatura cristiana más antigua, la inmediatamente posterior a los escritos del Nuevo Testamento, percibe que la figura de María está presente para salvar valores que se consideran esenciales en la fe. Por una parte, para poner de relieve la auténtica encarnación del Hijo de Dios, en contra del gnosticismo y cualquier forma de docetismo. En segundo lugar, para enfatizar la divinidad auténtica de Jesús y su filiación divina. Decir de María que fue auténtica y verdadera Madre de Jesús era la respuesta a lo primero; que era madre virgen, sin concurso de varón, la siempre virgen y la *theotókos,* respondía a lo segundo.

Al mismo tiempo se aprecia cómo María fue una herencia para todos, ortodoxos y heterodoxos, personas intelectualmente cultivadas y pueblo sencillo.

En esta segunda parte, que denomino «Mariología histórica», quiero presentar momentos importantes del desarrollo mariológico, tanto en la ortodoxia como en la heterodoxia, tanto en los escritos apócrifos como en los teológicos. Dirigiremos una mirada especial al primer milenio. En él emergen los grandes dogmas cristológicos, a partir de los cuales María es contemplada de forma nueva. Nuestra mirada al segundo milenio será más veloz —con menor detenimiento—. Al final emergen los dos dogmas mariológicos de la Inmaculada Concepción y la Asunción. Como culminación de estos dos milenios tendremos como punto de referencia el Concilio Vaticano II, aunque —dado que su aliento inspira toda esta obra— no nos detengamos en su estudio.

CAPÍTULO VI

LA NUEVA EVA: MARIA, LA IGLESIA

BIBLIOGRAFIA

ALDAMA, J. A. DE, *Virgo Mater: estudios de teología patrística* (Biblioteca teológica granadina, 7) (Facultad de Teología, Granada 1963); ID., *María en la patrística de los siglos I y II* (BAC, Madrid 1970); ALVAREZ CAMPOS, S., *Corpus marianum patristicum* (Aldecoa, Burgos 1970.1985), 7 v.; BARBIER, *La Sainte Vierge d'après les Pères* (Girard, Lyon-Paris 1867), 2 v.; BENKO, S., *The Virgin Goddess. Studies in the pagan and christian roots of Mariology* (E. J. Brill, Leiden-New York-Köln 1993); CAMPENHAUSEN, H. F. VON, *The Virgin Birth in the theology of the Ancient Church* (SCM Press, London 1964); COATHALEM, H., *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l',glise dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle* (Universitas Gregoriana, Roma 1954); CROUZEL, H., *La mariologia di Origene* (Ed. Patristiche, Milano 1968); GAMBERO, L., *Maria nel pensiero dei padri della chiesa* (Paoline, Cinisello Balsamo 1991); GIGNELLI, L., *Maria nuova Eva nella Patrologia greca (sec. II-V)* (Studio Teologico «Porziuncola», Assisi 1966); MENVIELLE, L., *Marie, Mère de vie: approche du mystère marial à partir d'Irénée de Lyon* (Éditions du Carmel, 1986); MÜLLER, A., *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche,* 2 Auf. (Universitätverlag, Freiburg 1955); ORBE, A., *Introducción a la teología de los siglos II y III,* vols.I-II (Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987); ID., *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III,* I-II (BAC, Madrid 1976); ID., *La «recirculación» de la Virgen María en San Ireneo (Adv. Haer. III,22,4,71),* en S. FELICE (ed.), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)* (LAS, Roma 1989), 101-120; SCHUCKKLER, G., *Maria im Geheimnis der Kirche: zur Mariologia der Kirchenväter* (Wort und Werk, Köln 1955).

Los desafíos presentados por el gnosticismo cristiano hicieron avanzar la reflexión cristológica y mariológica; obligaron a reflexionar de forma nueva sobre los datos bíblicos. Los gnósticos cristianos eran creyentes ilustrados que, fieles a la Escritura, querían reinterpretar la Revelación con nuevas categorías filosóficas y religiosas. Estaban empeñados en una tarea sumamente atractiva, pero era demasiado arriesgada. Lo cual llevó a no pocos a dejarse seducir, a rechazar la novedad cristiana, a apartarse de la fe ortodoxa. Los dirigentes de la gran Iglesia les salieron al paso. Trataron de responderles con nuevos planteamientos teológicos, pero fieles al mensaje revelado y recibido de los Apóstoles. Ya desde el principio se advirtió, que la figura de María resultaba esencial e imprescindible a la hora de abordar las grandes cuestiones de la fe.

Por otra parte, la religiosidad popular, y especialmente los cultos a deidades femeninas propios de las religiones de Asia Menor, norte de Africa y Roma, hacían añorar a los cristianos experiencias religiosas a través del símbolo de lo femenino María, como Madre de Dios, podía ir poco a poco colmando esa necesidad interior También los Padres de la Iglesia debían estar atentos a posibles desviaciones idolátricas Como correctivo aparecía el simbolismo eclesiológico, identificar a la Iglesia con lo femenino y evitar que una mujer fuera adorada como diosa

En este contexto y desde estos presupuestos podemos entender mejor lo que los Padres de los siglos II y III nos dicen sobre María No fue ciertamente la reflexión sobre María tema estelar en la teología de los siglos II y III, pero sí un importantísimo tema complementario Lo que preocupaba de verdad era el tema cristológico y soteriológico Y por ello se recurría a María De ahí nace un interés secundario, que es mariologico y soterio-mariológico

En este capítulo vamos a centrarnos en un primer tema el desafío del gnosticismo y la respuesta a él desde la primera Mariología

I EL GNOSTICISMO COMO DESAFIO GLOBAL

Grupos gnosticos presentaron a la Iglesia de los siglos II y III uno de los mayores desafíos Proponían una visión peculiar de Dios, de la creacion, del mundo y de la historia Explicaban los orígenes eonicos y la culminación escatológica a través de doctrinas complicadas y extrañas Protología y escatología se convirtieron en ejes de fuertes discrepancias teológicas El gnosticismo cristiano era un movimiento de enorme complejidad y diferentes tendencias [1] Estaba formado por personajes de alta talla intelectual Los conocemos por la documentación que de ellos nos ofrecieron algunos Padres de la Iglesia [2]

En la exposicion de todo aquello que de este movimiento nos interesa voy a seguir y sintetizar diferentes estudios de Antonio Orbe, gran especialista en el tema [3]

[1] Entre ellos estaban los basilidianos —Basilides—, los naasenos, los setianos, los peratas (de quienes nos habla Hipolito), los valentinianos, los ofitas (Ireneo), los simonianos

[2] Clemente Alejandrino *(Excerpta ex Theodoto)*, Hipolito *(Refutatio)* e Ireneo *(Adversus haereses)*

[3] Cf A ORBE, *Cristologia gnostica Introduccion a la soteriologia de los siglos II y III* vols I-II (BAC, Madrid 1976), ID, *Teologia de San Ireneo I-III Comentario al libro V del «Adversus Haereses»* (BAC, Madrid 1985-1988), ID, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III* vols I-II (Editrice Pontificia Universita Gregoriana, Roma 1987)

1 Principios básicos de la gnosis: Prima Femina, Eva, María

Los gnósticos eran profesionales de la «gnosis» del conocimiento de Dios y del conocimiento de sí mismos Poseían un conocimiento profundo de la Escritura, pero, pesaba demasiado sobre ellos la antropología platónica (la corrupcion inherente a la carne —σάρξ—, la desestima de lo sensible ante la realidad de las esencias) [4] Querian modernizar el cristianismo y liberarlo de la pobreza cultural del judaísmo, que, según ellos, tenía una vision muy pobre del mundo, de Dios (Yahweh), de Cristo (el Mesías), del Espíritu (el de profecía)

Crearon una teología coherente, compleja, unitaria, sugestiva, a costa de lo más divino y humano del mensaje cristiano Su reflexion sobre María, sobre lo femenino en Dios, resulta sugestiva, pero también inquietante Queremos contemplarla en el conjunto de su sistema Veamos algunos aspectos de su doctrina

a) *El Dios Ignoto, Padre verdadero ¡no Yahweh!*

Nuestras categorías actuales de *hombre* y *dios* no traducen la enorme riqueza de las antiguas categorías gnósticas [5] Para los gnósticos, Yahweh no era Dios, el Dios Ignoto Yahweh era simplemente un demiurgo, un creador Creó —a modo de efluvios— los siete arcontes (arcángeles, cielos de la Hebdómada), los angeles racionales, y —a través de un soplo— plasmó al hombre racional, Adán (Gén 2,7) Yahweh era el legislador de Israel Se creía dios, y así se presentaba ante el pueblo, pero no lo era Sólo el Padre es el verdadero Dios, el Dios no-conocido Yahweh ignoraba la realidad espiritual No podía conocer, ni conocía al Dios Ignoto, puro espíritu Este fue —y no Yahweh— el que envió en la plenitud de los tiempos a su Hijo al mundo [6]

Yahweh plasmó a Adan a partir de una sustancia irracional viviente, no de la tierra árida sin vida, en ese plasma infundió Yahweh su propia sustancia, la psiqué racional Entre Yahweh y los hombres psiquicos hay, por lo tanto, una relación de parentesco paternidad y filiación

Hasta el Evangelio, el hombre espiritual vivió en régimen de ignorancia, inconsciente de sí Con su venida en la plenitud de los tiempos, el Salvador despertó al hombre pneumático a su propia

[4] Cf A ORBE, *Cristologia gnostica* II,627

[5] A ORBE, *Cristologia gnostica* I,5

[6] Cf A ORBE, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III* I,22-23

conciencia: le hizo conocer al Salvador y al Padre. Por eso los gnósticos (valentinianos) se creían superiores en naturaleza al Demiurgo, a Yahweh.

b) *La «Prima Femina»*

Antes de la creación realizada por Yahweh, al principio, el Dios Ignoto estaba sólo. Era no-padre (sin Hijo), no-señor (sin universo) [7]. Era masculino. Pero también era fecundo: juntaba la soledad (masculina) con la fecundidad (femenina) [8]. Según los valentinianos, el Dios supremo coexistía desde siempre con una consorte, que llamaban o *Ennoia,* o *Charis,* o *Sigê.* No se trataba de un ser personal. Eran apelativos de aquel que posee un solo nombre, tan ignorado como su Esencia. Los gnósticos adoptaban un lenguaje mítico, matrimonial: del matrimonio *Bythós/Sigê* por libre voluntad nació una familia.

Dios salió de su soledad ideando concebir en su interior un Principio de todas las cosas. Depositó esa idea, a modo de simiente, en la *Sigê,* que vivía con él, como en matriz: «habiendo ella recibido esta simiente y quedando embarazada, dio a luz un *Intelecto,* semejante e igual al emitente, y único capaz de comprender la magnitud del Padre. A este Intelecto llámanle también Unigénito y Padre y Principio de todas las cosas» [9]. Si Dios no puede ser «ab aeterno» Padre ni tener Hijo «ab aeterno», eso quiere decir que el Unigénito es el verdadero «Padre», el que desde su primer ser engendra y es padre [10]. Pero como este era un lenguaje equívoco, Tolemeo sacrificó el rigor de términos y llamó «Padre» al Dios supremo, e «Hijo» al Unigénito.

La consorte de *Bythós* ejercía una auténtica función materna; pero ni los ofitas ni los valentinianos la llamaban madre. En todo caso, los gnósticos cristianos admitían una tríada, no una trinidad personal [11] *Padre-Madre-Hijo.* El Hijo como *Noûs* «igual y semejante al

[7] Los valentinianos le denominaban προων (antes del ente), προαρχή (preprincipio), προπατήρ (prepadre), Βυθός (abismo) «Había —dicen los valentinianos— en alturas invisibles e inenarrables un eón perfecto "Proôn" Le denominan asimismo "Preprincipio" y "Prepadre" y Abismo Vivía una existencia impenetrable e invisible, sempiterna e ingénita En silencio y soledad mucha, en siglos sin fin Coexistía con él la Idea, que también llaman Charis y Sige (silencio)» IRENEO, *Adv haer* I,1,1

[8] «Nada existía engendrado Había sólo un Padre ingénito .. Estaba solo, en sosiego y descansando solitario en sí Mas como era fecundo, parecióle un día engendrar lo que de mejor y más perfecto tenía en su interior, y darlo a luz Porque era poco amigo del sosiego Era, en efecto, todo amor» HIPOLITO, *Elenchos,* VI,29,5-6.

[9] Tolemeo, en IRENEO, *Adv haer* I,1,1

[10] Cf. A ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III,* I,58

[11] Padre suprapersonal, madre mítica, sin personalidad, Hijo totalmente personal. A ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III,* 74

Padre» es el Hijo Salvador. El Hijo como venido de la madre *Ennoia* constituye la Verdad de la economía del universo [12].

c) *El Hijo, el Cristo*

El paso del Hijo inmanente en el Padre al Hijo exterior al Padre se realiza —según los ofitas— con la ayuda del Espíritu Santo, denominado también «Prima Femina» (que en la mitología es Mujer y Esposa común al Padre y al Hijo). Según el mito, un buen día el Padre y el Hijo atraídos por la hermosura de la «Prima Femina» o Espíritu Santo se unieron conjuntamente a ella, la fecundaron y engendraron de ella a Cristo.

Cristo era considerado hombre en una doble perspectiva: en cuanto *Anthropos* con mayúscula (paradigma divino del individuo sensible) y en cuanto *anthropos* con minúscula (imagen sensible de aquél). En cuanto *Anthropos,* Cristo tenía una prehistoria en el mundo de los eones, que fue el paradigma de su historia en el mundo sensible [13]. En cuanto *Anthropos,* Cristo fue preexistente. Muchos le atribuyeron una preexistencia αἰώνιος, no-temporal, distinta de su existencia *temporal.* Esa preexistencia era paradigmática y diferente de su existencia *sensible* [14]. El Cristo preexistente estaba en el Pleroma, en la región de la verdad, del ser, de la vida. La persona del Hijo estaba integrada por la suma de las perfecciones, que le hacían mediador entre el Padre simplicísimo y las criaturas.

La hermana de Cristo, la destinada a unírsele en matrimonio, era —según los gnósticos— Sofía o «Prima Femina». También ella era preexistente y ejercía una doble actividad como Sabiduría del mundo y Madre de los vivientes. La prehistoria y la historia de Cristo estaban estrechísimamente implicadas con la de Sofía. Cristo-Sofía, Adán-Eva: he ahí realidades correlativas [15].

Cristo	
Anthropos	anthropos
Preexistente Paradigma Unido a Sofía, Prima Femina	existente-histórico segun el modelo arquetípico Adán-Eva

[12] Cf A ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III,* 73

[13] A ORBE, *Cristología gnóstica,* I,6.

[14] «El paradigma declara, por medio de "eones", lo que la vida terrena por medio de años, meses y días» A ORBE, *Cristología gnóstica,* I,50

[15] A ORBE, *Cristologia gnóstica,* I,53

d) *El pecado primordial*

Según los gnósticos, el pecado primordial se produjo primero en la preexistencia y después en la existencia. *En la pre-existencia* dio origen a la antítesis luz-tinieblas, varón-hembra. Consistió en la ruptura del hombre andrógino (hombre-mujer) inicial. Adán (=Cristo) se separó en dirección hacia lo alto, al reino incorruptible de la unidad, y Eva (=Sofía) hacia lo bajo, hacia el reino de la corrupción y la diáspora. Eva-Sofía se efundió —a modo de flujo seminal femenino— en el mundo terreno; ella es la causa de *la muerte* o nacimiento a la vida corruptible. El fenómeno, iniciado con la aparición del germen divino en Adán, se perpetúa mediante la generación por obra de mujer. Engendrar en este mundo equivale a introducir el régimen de muerte [16]. La mayoría de los gnósticos desprestigiaban el matrimonio y enaltecían la virginidad. Juzgaban indigna de la verdadera Virgen —la mujer espiritual— la pérdida de la virginidad. El pecado de Eva consistió en el acto matrimonial [17].

Para los gnósticos, el primer pecado de los hombres —*en la existencia*— no fue de tipo moral, sino físico. El delito consistió en haber sido plasmados por el demiurgo y sus arcontes. La *creación-plasmación* les introdujo en régimen de ignorancia —he ahí el gran pecado— y de muerte [18]. Ellos no tuvieron la culpa. Los arcontes los encerraron en una sustancia hílica, irracional, que les inhabilitó para la vida del Espíritu. Les hicieron vivir «secundum carnem»; los condenaron al acto matrimonial, vehículo de ignorancia y muerte para los nacidos de él [19].

Según los gnósticos, no sólo había desorden en la tierra, sino también en los cielos, sometidos a cautiverio y gobernados por el *pathos* de la ignorancia. Los hombres estaban sometidos a la

[16] Entre los valentinianos, Cristo era el Varón, Sofía la hembra Según Clemente Alejandrino, los encratitas pusieron en boca del Salvador estas palabras. «He venido a deshacer las obras de la hembra (καταλῦσαι τὰ ἔργα τῆς θηλείας)» CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom* III,9,63,2 La κατάλυσις de las obras de la hembra responde a la κατάλυσις de la serpiente y del mundo

[17] Cf A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 315-316

[18] Los gnósticos defendían la teoría de que los arcontes plasmaron a Adán como una estatua incapaz de erguirse En virtud de una centella del espíritu se irguió con vida Pero después se relajó En esto consistió el delito de Adán, en una perversión e inversión total de las cosas y de sus valores· lo de la derecha pasó a la izquierda, lo de arriba abajo, lo de enfrente atrás Por eso se esperaba una redención que todo lo re-organizase «Si no hiciereis las cosas de la diestra como las de la siniestra, y las de la izquierda como las de la derecha, y las de arriba como las de abajo, y las de atras como las de enfrente, no conoceréis el reino» *Hechos de Pedro* 9(38), parecida fórmula se encuentra en el *Evangelio de Tomás* § 22 y en el *Evangelio según Felipe* § 69

[19] Cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 328-329.

ἀνάγκη, a la necesidad o señorío de los astros o de las potencias celestes, de las que derivaban los componentes físicos del hombre [20]. Según ellos, todo el universo necesitaba redención.

Pecado original			
En la preexistencia		En la existencia	
Existía el andró-gino y queda dividido en hombre (Adán) y mujer (Eva) Paradigma Unido a Sofía, Prima Femina		Consiste en ser plasmado por Yahweh en un régimen de ignorancia, sin vida en el Espíritu, sometidos a los astros	
Adán-Cristo Se separó en dirección hacia lo alto, causa de la vida	Eva-Sofía Se fundió en el mundo terreno, causa de la muerte	Adán	Eva

e) *Redención o enmienda* (διόρθωσις)

Para los gnósticos, como para los pensadores cristianos de los siglos II y III, cristología y soteriología estaban muy unidas. La persona del Hijo de Dios estaba totalmente orientada hacia la salvación del hombre. Decir Hijo era decir Salvador (σωτηρ).

¿Para qué vino el Hijo al mundo? Para «enmendar el desliz que tuvo lugar al principio» [21]. El Salvador, Cristo, encontró al hombre caído; alzado en la cruz y resucitado, Cristo lo levantó. Fue el nuevo Adán, enviado por Dios, para restituir la unidad primera [22]. La misión del Salvador (ὁ ἀνήρ) es contraria a la de la hembra. Sofía engendra de arriba abajo: del espíritu a la materia; de la luz y ciencia a la oscuridad e ignorancia. El Salvador *regenera* de abajo arriba; de la materia al espíritu; de la ignorancia al conocimiento. La tarea característica del Salvador, en cuanto varón, está en *deshacer* las obras de la hembra. Jesús no destruye lo que hace su esposa. Lo endereza. Convierte, orienta hacia arriba lo que ella trae al mundo. La obra de Sofía, *aparentemente* mala —la inserción del espíritu en estado de corruptela y muerte—, es altamente beneficiosa para las semillas. La tierra rompe y divide la unidad del espíritu; lo multiplica y lo habilita para la iluminación y el retorno a la casa del Padre. Ambas tareas se necesitan: la de la hembra y la del Varón [23].

[20] A ORBE, *Cristología gnóstica*, I,211-213

[21] *Evangelio según Felipe*, § 88-89 Según los basilidianos de Hipolito, el Salvador introduce un nuevo estado de cosas Viene a restituirlas todas al estadio ideal lo hílico, al lugar de la materia, lo animal, al del alma, lo espiritual, a la región pura del espíritu

[22] A. ORBE, *Cristología gnóstica*, I,305

[23] A ORBE, *Cristología gnóstica*, I,307.

f) *La encarnación progresiva*

La mayoría de las sectas gnósticas atribuyeron a Cristo tres «asunciones», correspondientes a la tres esencias —espiritual o divina, animal o arcóntica, material o terrena—. La *encarnación* era la fase última: la vestición de la carne sensible en el seno materno. A la encarnación le precedía la asunción de propiedades (y aun sustancias) incorpóreas a través de los cielos planetarios.

Desde su vertiente divina no había problema en que el Hijo se encarnara. Sí desde su vertiente humana. Porque según algunos (valentinianos) el cuerpo y el hombre hílico no eran capaces de salvación. La demiurgia del cuerpo de Jesús en el seno de la Virgen era —para los gnósticos— obra del Hijo. El *entretejió para sí* el instrumento de su economía. Por boca de Gabriel manifestaba el Hijo sus propios designios [24].

En su bautismo, Jesús recibió sobre su carne el Espíritu de Dios —a modo de cuerpo divino— y la virtud del Altísimo reformó el cuerpo que había recibido de María habilitándolo para la salvación. Desde el mensaje del ángel, Jesús era *personalmente* Hijo de Dios, pero sólo a partir del Jordán lo fue *corporalmente.*

Para un platonizante, el *verdadero* cuerpo no es el hílico, de carne y hueso, sino el celeste e inteligible (racional espiritual). El carnal no excede la categoría de «putativo»; sólo tiene realidad en el mundo de la *doxa,* y, por lo mismo es no-real (μὴ ὄν). Para un gnóstico que parte de la trinidad de especies humanas (espiritual, animal, material), ¿qué importa sacrificar lo ínfimo y umbrátil si se salva la salud del *verdadero* hombre? Nada visible es bueno, decía Ignacio de Antioquía, un hombre poco sospechoso de gnosticismo o docetismo.

g) *Nacido «ex Maria virgine» o «per Mariam»*

Jesús tuvo dos nacimientos, según los gnósticos: uno divino, de la virgen celeste, y otro humano, de la virgen nazarena. Decir *ex Maria* significaba las dos cosas: proveniencia de la sustancia divina de la madre celeste, o de la sustancia humano-carnal de la madre terrena. La mayoría de los gnósticos atribuyen a Jesús un origen real de la virgen María. Muy pocos (los valentinianos de la escuela itálica) lo hacían proceder del demiurgo *per Mariam* como por mero vehículo, sin recibir de ella la sustancia humana. Su cuerpo habría sido psíquico, de la misma sustancia que el demiurgo; no material

[24] Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica,* I,350-351.

como el de la Virgen. En cambio, la mayoría de los gnósticos eran netos partidarios del origen de Jesús *ex Maria* [25].

Algunos ebionitas afirmaban «que Jesús fue engendrado por José (ἐξ 'Ιωσὴφ αὐτὸν γεγενῆσθαι)» [26]». También los gnósticos del *Evangelio según Felipe* atribuían a Jesús la filiación ἐξ ἀνθρώπων. En el bautismo del Jordán recibió —en su carne— la plenitud del Espíritu (masculino), siendo asumido por el Cristo Superior para anunciar el Evangelio; quedó unido *personalmente* al Unigénito; pero antes de la pasión perdió esta unión [27].

Según Hipólito († 325) [28], Hermógenes afirmaba que Cristo nació de virgen y de espíritu (ἐκ παρθένου καὶ πνεύματος), antes de virgen que del espíritu [29]. La prioridad del nacimiento de la Virgen se explica frente a adversarios docetas [30].

La virgen nazarena era el icono (εἰκών) de la virgen celeste, la sombra sensible del *espíritu virginal,* esencialmente incorruptible. El prototipo de la virginidad de la doncella de Nazaret estaba en el *seno* de Dios, tan virginal *ante* como *in* y *post partum.* Hasta el nombre de María respondía al nombre de la virgen celeste. Era obvio que la doncella de Nazaret revistiese *en cuerpo,* visiblemente, como cualidad física de su carne, una virginidad superior a las leyes del espacio y del tiempo, para comunicar al Hijo, en calidad de madre, la propia sustancia física, a imagen y semejanza del espíritu virginal, que del Padre pasa entera al Hijo con la sustancia *perfecta* (masculina) [31]. Para los gnósticos, María, sin embargo, no era una diosa [32].

[25] Naasenos, peratas y setianos Según los naasenos, el Hijo tomó de la Virgen la sustancia visible que responde al hombre de barro Comparaban al Salvador con el mítico Gerión (=el que procede de la tierra), el de los tres cuerpos La vertiente característica del Cristo Gerión, por la que procede de la tierra, le vendría *ex Maria* A ella debía el cuerpo más humilde Los peratas decían lo mismo *De Maria* le vinieron las primicias de la ínfima, tercera parte del cosmos natura, cuerpo, dynamis terrena

[26] IRENEO, *Adv haer* III,21,1, cf. III,19,1 Según Orígenes, «se apellidan así (ebionitas) los que de entre los judíos han recibido a Jesús por el Cristo» ORIGENES, *Cont Cels.* II,1. Orígenes y Eusebio nos hablan de dos clases de ebionitas: según unos, Jesús nació de madre virgen, según otros, de no-virgen (filiación normal de Jesús («ex Joseph»), pero tenían en común que no profesaban la preexistencia de Jesús como Verbo Dios y Sabiduría del Padre: ORIGENES, *Contr Cels* , V,61; EUSEBIO, *Hist Eccles.* III,27,1-5.

[27] Cf A. ORBE, *Cristología gnóstica,* I,370-379.

[28] Parece ser que las obras que se atribuyen a Hipólito pertenecen a dos personajes distintos un cierto Hipólito, obispo oriental, autor de parte de los escritos, y un cierto Josipo, así llamado por algunos críticos, autor de otros escritos. La controversia, con todo, sigue. Según Focio, Hipólito habría sido discípulo de Ireneo.

[29] HIPOLITO, *Ref.* VIII,17,3

[30] Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica,* I,370-379.

[31] Cf. A. ORBE, *Cristología gnóstica,* I,446.

[32] «Los grandes gnósticos —escribe A. Orbe— no confunden féminas con féminas Aunque a Sofía Achamot la bautizaron con muchos nombres (v.gr Ogdóada,

La virginidad de María era el signo o imagen sensible del espíritu virginal de Dios. Una virginidad llama a otra. La de la sola carne, insuficiente, a la del espíritu.

2. Relatos gnósticos populares

De los gnósticos procedían evangelios y escritos apócrifos que se hicieron muy populares. En ellos expresaban —de forma sencilla— sus propias doctrinas sobre María. Sobresale entre ellos el Evangelio de los Hebreos

a) *No nació de mujer, sino del Espíritu femenino*

Tenemos noticia del Evangelio (o Evangelios) de los Hebreos únicamente gracias a los escritos de algunos Padres de la Iglesia [33]. En esta obra gnóstica se niega la encarnación. Según uno de los textos, María sería el nombre aquí en la tierra de una potestad celestial, Miguel [34]. Jesús no nació de mujer, sino del Espíritu: *ruah* en he-

Sofía, Tierra, Jerusalén, Espíritu Santo, Señor, Prunicos, Enthymesis *Femina a Femina)*, jamás la denominaron virgen, ni a su espíritu le hicieron nunca virginal Achamot no era virgen había perdido su entereza y brillo con el pecado de adulterio, era espíritu femenino, débil e imperfecto En cambio, convienen todos en exaltar la virginidad de la *Prima Femina,* esposa del Padre, y en llamarla virgen incontaminada, espíritu virginal (=espíritu masculino), virgen masculina, virgen tres veces masculina (τρισάρσηνς) Llámese *Barbelo,* o *Sige* o (Prima) *Ennoia,* la Virgen-Esposa de Dios no se distingue personalmente del Padre, como tampoco se distingue en persona Dios de su seno (fecundo y masculino) Lo virgíneo en Dios es signo de perfección, incorruptela Y, paradójicamente, se confunde con lo masculino He ahí la "verdadera María", el espíritu mismo virginal y fecundo del Padre, por el cual y *del cual* gratuitamente concibe en sí al Unigénito, salvador futuro, mediante una generación perfecta La virgen nazarena es la "imagen" sensible del Espíritu mismo del Padre La virgen nazarena es para Jesus lo que el Padre para el Unigénito» A ORBE, *Cristología gnostica,* I,370-379 446

[33] Clemente Alejandrino cita un logion de Jesus que, según él, se encuentra en el *Evangelio segun los Hebreos* se trata de un logion que aparece en el papiro de Oxirinco 654, y en el Evangelio de Tomás, descubierto en Nag Hamadi (cf CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromateis,* 2,9, 5,14) También se refieren a este evangelio Orígenes (*In Johan* 2,6, *In Math* 15,14), Epifanio *(Haereses 29-30)*, Jerónimo (afirmaba que, poco antes del año 390, había traducido el Evangelio de los Hebreos, que le había prestado la comunidad hebreo-cristiana de Berea)

[34] «En el Evangelio de los Hebreos está escrito que, cuando Cristo quiso venir a la tierra de los hombres, Dios Padre llamó en los cielos a una potestad muy valiosa de nombre Miguel y le confió a Cristo a su protección Esa potestad vino al mundo y recibió aquí el nombre de María y por siete meses Cristo permaneció en su seno Después del nacimiento, creció en estatura, eligio a los apóstoles Después de ser elevado en la cruz, el Padre lo llevo consigo al cielo Cirilo pregunto "¿En qué lugar de los cuatro evangelios se dice que la santa virgen María, madre de Dios, es una

breo, palabra femenina, es la «madre de Jesús». Orígenes manifestaba su perplejidad al leer en este evangelio la siguiente frase atribuida a Jesús: «Hace poco, mi madre, el Espíritu santo, me cogió por mis cabellos y me transportó al gran monte Tabor» [35]. Y en el Evangelio copto de Tomás, Jesús decía: «Cuando veáis a quien no ha sido engendrado de la mujer, echaos sobre vuestro rostro y adoradle, porque El es vuestro Padre» [36].

El *Evangelio de Felipe,* clasificado por Epifanio entre los escritos gnósticos [37], expresa esta idea radical: «El Padre de Todo se ha unido a la Virgen que ha descendido», es decir al Espíritu Santo. El texto prosigue explicando cómo «Adán fue engendrado por dos vírgenes: el Espíritu y la tierra virgen», y así, «por esta razón, Cristo ha sido engendrado por una virgen» [38], es decir, el Espíritu Santo. El autor ridiculiza la mentalidad restringida de los cristianos que refieren erróneamente la concepción virginal a María, madre de Jesús, como si hubiera concebido separada de José, por obra del Espíritu [39], y se pregunta irónicamente: «¿Cuándo una mujer ha concebido por obra de otra mujer?» [40]. También en este evangelio se dice que María la madre de Jesús, la hermana de su madre y María Magdalena son una sola mujer: «Maria enim soror eius est et mater et vehiculum» [41].

potestad?" El monje respondió: "En el evangelio de los Hebreos" Entonces Cirilo preguntó "¿Son acaso cinco los evangelios? ¿Cuál es el quinto?" El monje respondió "El evangelio escrito por los Hebreos"» L MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento* (Torino 1971), 374

[35] ORIGENES, *In Johan* 2,6, *In Jerem* 15,4 Cf JERONIMO, *In Mich* 7,6

[36] Logion n 15· cf M ALCALA, *El Evangelio copto de Tomás* (Sígueme, Salamanca 1989), 39 «De referirse a Jesús este dicho, presupondría la doctrina gnostica de no haber nacido de mujer y de haber adquirido en el bautismo la "representación" del Padre que le había proclamado su "hijo, el predilecto"» (62)

[37] Cf EPIFANIO, *Haer* 26,13

[38] *Evangelio de Felipe,* 71,3-5

[39] «Por extraño que parezca, se testifica así la perplejidad que se sentía ante María, es madre de Jesús, es virgen, tiene marido, no se puede pensar que su marido sea el Espíritu Santo, porque en las lenguas semitas Espíritu es de género femenino, el autor se encuentra ante un dilema porque piensa que José no puede pensar a María sin la virginidad concluirá que Jesús nació psíquico y se convirtió en divino en el bautismo, o que María fue un canal a través del cual pasó Jesús el Hijo de Dios; pero María sigue siendo virgen y a José no le queda sino un espacio muy restringido» L MORALDI, *Nascita e infanzia di Gesù nei più antichi codici cristiani* (Mondadori, Milano 1989), 27-28

[40] CMP I,155, cf ELAINE PAGELS, *I vangeli gnostici* (Mondadori, Milano 1987), 104-106

[41] CMP I,155 Jerónimo escribe que, segun el Evangelio de los Hebreos, que el tradujo, «la madre del Señor y sus hermanos le decían "Juan Bautista bautiza para la remisión de los pecados, vamos a hacernos bautizar por él" Pero Jesús les respondió "¿Qué pecados he cometido para ir a hacerme bautizar por él? A menos que lo que he dicho sea ignorancia"» JERONIMO, *Contra Pelagianos,* 3,2 PL 23,597B-598A

b) *Jesús, como ángel Gabriel*

La carta de los apóstoles es otro escrito apócrifo, que intenta responder a la herejía diseminada por los falsos apóstoles Simón y Cerinto. Fue escrita —probablemente en Egipto— hacia el año 150 [42]. Su autor manifiesta predilección por el cuarto Evangelio. Su confesión de fe es ésta: «Sabemos esto: nuestro Señor y Salvador Jesucristo es Dios, Hijo de Dios, enviado por Dios... Creemos en Dios Señor, Hijo de Dios: palabra que ha tomado carne de la santa virgen María, suscitada en su seno por el Espíritu santo; no fue engendrada por el placer de la carne, sino por la voluntad de Dios; fue envuelta en pañales y manifestada en Belén» (3,1.3). Afirma, asimismo, que José y María enviaron a Jesús a la escuela para que aprendiera a escribir (4), que hubo un matrimonio en Caná de Galilea y fue invitado a él Jesús, su madre y sus hermanos y allá él cambió el agua en vino (5,1).

Después de narrar los hechos de su vida, el Señor revela el misterio de la encarnación a sus apóstoles. Cuenta cómo descendió del cielo por grados y llegado a la tierra asumió la figura del ángel Gabriel:

> «"Vosotros sabéis que el ángel dio el anuncio a María". Respondimos: "Sí, Señor". El continuó: "¿No recordáis que acabo de deciros: me he convertido en un ángel entre los ángeles, soy todo en todas las cosas?". Respondimos: "Sí, Señor". Entonces dijo: "Aquel día justamente asumí la figura del ángel Gabriel, me aparecí a María y hablé con ella. Su corazón me acogió y creyó" [43]. Me paré y entré en su cuerpo. Me encarné. Pero, fuera de mí, no tuve otros ministros por lo que se refiere a María (a la cual me aparecí) con la semblanza y el aspecto de un ángel. Haré ésto después de ir al Padre» (14,1) [44].

c) *Evangelio de Tomás*

También de carácter gnóstico es el Pseudoevangelio de Tomás [45]. Este evangelio intentaba informar sobre la vida de Jesús desde la presentación en el templo hasta los doce años. Nos ha quedado en versiones griega, latina y siríaca. Este evangelio comienza así: «Yo, Tomás israelita, he juzgado necesario dar a conocer a todos los hermanos procedentes de la gentilidad la infancia de nuestro Señor Jesucristo y cuantas maravillas realizó después de nacer en nuestra tierra» (n.1). Respecto a su madre cuenta una anécdota:

[42] Cf. L. MORALDI, *Nascita e infanzia di Gesù nei più antichi codici cristiani*, 26; cf. L. MORALDI, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II,1669-1672. El texto que cito a continuación se encuentra en pp.1675-1702.

[43] El texto griego añade que María «se rio». Es la versión que adopta CPM I,156: «credidit ipsa risitque».

[44] En el *Evangelio de Bartolomé* piden los apóstoles a María que les narre el misterio de la encarnación; ella se resiste, diciendo que si lo hiciera saldría fuego de su boca que destruiría todo el mundo: 2,1-22.

[45] Cf. el texto en B. BAGATTI-F. GARCIA, *La vida de Jesús en los apócrifos del Nuevo Testamento* (Franciscan Printing Press, Jerusalem 1978), 36-42.

> «Cuando tenía seis años, su madre le dio un cántaro para que fuera a llenarlo de agua y se lo llevara a casa. Pero Jesús tropezó en el camino con la gente y se le rompió el cántaro. Entonces extendió el manto con el que iba cubierto, lo llenó de agua y se lo llevó a su madre. Su madre al ver esta maravilla se puso a besar a Jesús y conservaba en su interior todos los misterios que le veía realizar» (n.11).

Narra también la pérdida de Jesús en el templo, siguiendo en todo el relato de Lc. Pero hay un añadido interesante respecto a la madre de Jesús:

> «Los escribas y los fariseos le decían: "¿Eres tú, por ventura, la madre de este niño?" Ella respondió: "Así es". Ellos replicaron: "Pues dichosa tú entre las mujeres, ya que el Señor ha tenido a bien bendecir el fruto de tu vientre; porque gloria y virtud y sabiduría semejantes no las hemos visto ni oído jamás". Jesús se levantó y siguió a su madre. Y era obediente a sus padres. Su madre, por su parte, reunía todos estos hechos en su corazón» (n.19).

En el dicho n.105 del Evangelio de Tomás dice Jesús: «Aquel que conoce al padre y la madre ¿será llamado hijo de prostituta?». Este texto podría expresar la hostilidad al matrimonio de los círculos gnósticos: la unión conyugal era considerada como una mancha y degeneración del primer plan divino. El andrógino no necesitaba matrimonio. Esta visión parece reflejarse claramente en este dicho de Jesús, que se leería así: «Quien conozca a su padre y a su madre, será llamado hijo de prostituta» [46].

3. **Juicio global**

Al concluir su obra sobre la cristología gnóstica, Antonio Orbe estima que la mariología de los gnósticos está todavía muy poco estudiada·

[46] Cf. M. ALCALÁ, *El Evangelio copto de Tomás*, 102.

«Digna de examen ulterior se me antoja la mariología desde la figura de la *Prima Femina,* esposa del *Bythos* (=Dios ignoto), Madre (de seno y espíritu masculino) del Cristo superior, hasta la mujer de Jose en su eficacia sobre el cuerpo de Jesus (hombre) Por caminos superiores a toda sospecha, prevenian los gnosticos un problema hoy controvertido la trascendencia de Maria o su prioridad sobre la Iglesia La Virgen superior, seno del Padre, era anterior a la concepción y origen del Logos, con prioridad paralela —a nivel ejemplar— a la de Santa Maria respecto a Jesus La Iglesia misma espiritual, Esposa del Logos, era imagen —en región umbrátil— de la Virgen (masculina) o Maria superior El analisis de las relaciones, en los estratos de la economia de las Virgenes entre si, con sus maridos respectivos y sus hijos, daria lugar a un desarrollo de interes, aunque muy delicado» [47]

Por otra parte, los gnósticos enaltecieron tanto lo divino en Cristo que sacrificaron lo humano, se centraron tanto en el *Anthropos* divino que vaciaron al *anthropos* humano El Cristo tres veces hombre se diluye a la hora de la verdad en un individuo incorpóreo, más ángel y espíritu Y todo por negarse a la mediación salvífica *secundum carnem* [48]

Quizá los Padres que se opusieron a los gnósticos no acabaron de entenderlos plenamente Dejaron de impugnar grandes sectores de su cristología porque no conocieron en profundidad su pensamiento Se centraban en pocos puntos el docetismo y el adopcionismo, gratuitamente achacado a no pocos grupos Ninguno de los gnósticos se opuso a la divinidad de Jesús ni a la comunión personal con la naturaleza humana Sin menoscabo de lo divino, hubo muchos *trifisitas,* que enseñaron la comunión personal del Logos con las tres naturalezas humanas (espiritual, animal, material) [49]

Respecto al tema mariano, los gnósticos tienen planteamientos sumamente sugerentes y que impulsaron de hecho a un avance mariológico Obviamente en conexión estrechísima con la cristología Ellos fueron muy sensibles ante la dimensión femenina de lo divino No sólo hablaban de Verbo, también de Sofía No sólo de la Eva histórica, también de la Eva preexistente, junto al Adán preexistente En esta concepción unitaria y compleja de la realidad divina o de la realidad paradigmática pre-existente, se comprende el lugar que necesariamente ocupa lo femenino, María, en el proyecto de Dios

[47] A Orbe, *Cristologia gnostica* II,623
[48] A Orbe, *Cristologia gnostica* II,630-632
[49] Cf A Orbe, *Cristologia gnostica,* II,628-629

II RECAPITULACION, RECIRCULACION MARIA Y EVA

Los Padres de la Iglesia trataron de dar una respuesta a esta visión gnóstica del mundo, de la historia No todos tuvieron, como es obvio, los mismos planteamientos antropológicos los alejandrinos (Clemente y Orígenes), como platonizantes, entendían la salvación como realidad que afecta al alma al *homo ratio* (homo = anima. *salus animae)* Los otros (Ireneo, Tertuliano), como realidad que afecta a la carne o cuerpo al *homo caro (salus carnis)* En conjunto, rechazaron ciertos axiomas de los gnósticos la concepción antropológica de las tres especies dentro del linaje humano (hílica, psíquica y pneumática), la distinción entre Yahweh y el Dios supremo, la reserva de la revelación de Dios para los días de Jesús En otros puntos hubo mucha más proximidad de pensamiento Ireneo, por ejemplo, creía en la preexistencia del Hijo «antes de toda creación», pero no «ab aeterno», por lo cual en la eternidad Dios era Dios, mas no estrictamente Padre [50] De hecho, la cristología evolucionaría mucho en los siglos siguientes como respuesta a las nuevas preguntas que surgían

Tal vez la afirmación del principio femenino en el gnosticismo y la presencia de lo femenino en las religiones circundantes, quizá la veneración de la figura de Eva en el montanismo, influyeron en que algunos Padres centraran su mirada en María en relación con Eva y en el influjo salvífico que de ella emana Justino, Ireneo y Tertuliano fueron los grandes teólogos que contribuyeron en esta visión

1. María, la Mujer, la nueva Eva en el misterio de la recapitulación

Recapitular significa devolver todas las cosas a su principio [51] Según Ef 1,9, Dios decidió *recapitular* todo en Cristo, lo del cielo y lo de la tierra En Cristo todas las cosas tornan a la perfeccion que tenían al principio y recuperan su primigenia belleza y bondad Todo comienza desde El, porque es el Alfa, el Verbo creador Todo tiende hacia El y en El concluye, porque es la Omega Justino, Ireneo y Tertuliano tienen esta perspectiva teológica como marco de referencia Pero la amplían aplicándola también a María

[50] Cf A Orbe, *Introduccion a la teologia de los siglos II y III* I,51 53
[51] Esto lo explica Tertuliano, *De monog* 5,2-3 «Ad caput, id est ad initium reciprocare universa in Christo, quae sunt super caelos et super terras in ipso» Cristo junta en si el Alfa y la Omega, el principio y el fin

> «Adan, en efecto, *fue recapitulado* en Cristo, para que lo mortal fuese devorado en la inmortalidad, y Eva *(fue recapitulada)* en Maria, para que una virgen desatase y deshiciese con su obediencia de virgen la desobediencia de una virgen» [52]

Justino († 165), autor de dos obras muy conocidas, la *Apologia,* escrita en torno al año 150 [53] y un poco más tarde el *Dialogo con Trifón* [54], contempló a la Virgen María en estrecho paralelismo con la virgen Eva Cuando Eva no había tenido aún relaciones con Adán, concibió la palabra de la serpiente, dio a luz desobediencia y muerte María Virgen acogió con fe y alegría la palabra del ángel que le decía que el Verbo se encarnaría en ella, creyó, y por eso nació de ella el santo, el Hijo de Dios [55]

Lo que se inicia en Justino, llega a una visión esplendorosa en Ireneo de Lyon († c 200) [56] Desarrolla el pensamiento paulino de la recapitulación y lo completa con su reflexión peculiar sobre la recirculación

El Verbo de Dios en su encarnación «recapitula» en si mismo —según Ireneo— todas las dimensiones del hombre (cuerpo, alma, potencias, etc) y a todos los hombres Se convierte en la cabeza *(caput)* de la humanidad Todo lo nuestro es suyo y lo suyo (divinidad, Espíritu) es nuestro Así se convierte en el «nuevo Adán» Cuando alguien lo acoge, recibe de él aquella semejanza de Dios que había perdido «Aquel que había de matar el pecado y redimir al hombre —reo de muerte— tenia que hacerse como el hombre (es decir, reducido a esclavitud por el pecado, bajo el poder de la muerte), para que el hombre matase al pecado y saliese de la muerte» [57]

Juntamente con el «nuevo Adán» se hacía necesaria una «nueva Eva» Ireneo ve en María la emergencia de este coprincipio de recapitulación La primera Eva fue una virgen desobediente por cuya culpa el ser humano cayó herido y murió María, la segunda Eva, fue

[52] *Epid* 33

[53] JUSTINO, *Apol* 46

[54] JUSTINO, *Dial* 120 Para las obras de Justino cf PG 6

[55] «Para que por el mismo camino por el cual tuvo inicio (αρχην) la desobediencia (παρακοη) provocada por la serpiente fuera anulada Cuando Eva era todavia virgen e incorrupta, concibio la palabra (τον λογον συλλαβουσα) de la serpiente y dio a luz desobediencia y muerte (παρακοην και θανατον ετεκε) En cambio, Maria, la Virgen, acogiendo con fe y alegria (πιστιν δε και χαραν λαβουσα), cuando el angel Gabriel le trajo la alegre noticia de que el Espiritu del Señor vendria sobre ella y el Poder del Altisimo la cubriria con su sombra —y por este motivo el santo nacido de ella seria hijo de Dios—, respondio "Hagase en mi segun tu palabra" (Lc 1,38) De ella nacio aquel de quien hablan las Escrituras» JUSTINO, *Dial* 100 PG 6,709 712

[56] Se opuso al gnosticismo con su obra *Adversus haereses* formada por cinco libros

[57] IRENEO, *Adv haer* III,18,7 PG 7,938

una virgen obediente a la Palabra de Dios por causa de la cual el ser humano fue engendrado de nuevo para la vida y recibió la vida, por eso «Adán fue restaurado en Cristo para que lo que es mortal fuera absorbido por la inmortalidad, y Eva fue restaurada en María, para que una virgen —convertida en abogada de otra virgen— disolviera y aniquilase con su obediencia de virgen la desobediencia de una virgen» [58]

Jesús fue el nuevo Adán en la cruz, María, la nueva Eva en la anunciación [59] Ireneo desarrolla esta perspectiva en el siguiente texto

> «Gracias a su obediencia en el *madero (in ligno)* recapitulo la desobediencia del otro *madero,* y la *seduccion* desenfrenada, por la cual desgraciadamente *(male)* fue seducida *(seducta est male)* aquella que ya estaba destinada para un varón *(iam viro destinata)*, la virgen Eva, fue disipada por la *verdad* de la que fue bien evangelizada por el angel *(evangelisata est bene ab angelo)* y que ya estaba bajo marido *(sub viro)*, la virgen Maria Asi como aquella fue seducida por la *palabra* del angel hasta *huir* de Dios y *transgredir* su palabra, asi esta recibio la alegre noticia por medio de la *palabra* del angel, de modo que *llevo en si* a Dios *obedeciendo* a su palabra, y así como aquélla se dejo *seducir desobedeciendo* a Dios, asi esta se dejó *persuadir obedeciendo* a Dios, para que la virgen Maria se convirtiera en abogada de la virgen Eva Y asi como el genero humano fue *atado* a la muerte por medio de una virgen, asi fue *liberado* por medio de una virgen, porque la desobediencia de una virgen fue contrabalanceada por la obediencia de una virgen Por consiguiente, el pecado del primer hombre fue reparado por la recta conducta del Primogenito y la prudencia de la serpiente fue vencida por la sencillez de la paloma y asi quedaron rotos los lazos que nos tenian unidos a la muerte» [60]

El texto está preciosamente construido Se inicia y concluye con el paralelismo entre el primer Adán y el segundo Adán Y en el

[58] IRENEO, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 33 SC 62,84-86 Y sigue diciendo Ireneo «El pecado cometido a causa de un arbol fue anulado por la obediencia cumplida sobre el arbol, obediencia a Dios por la cual el hijo del hombre fue clavado en el arbol, aboliendo la ciencia del mal y aportando y donando la ciencia del bien El mal es desobedecer a Dios El bien es, sin embargo, obedecer»

[59] Casi dos siglos mas tarde, Juan Crisostomo († 407) evoco el paralelismo Eva-Maria al considerar el misterio de la cruz «Virgen, madero y muerte fueron los simbolos (συμβολα) de nuestra ruina La virgen era Eva, que aun no conocia varon El madero era el arbol, la muerte la condenacion de Adan Pero he aqui de nuevo la virgen, el madero y la muerte Alli eran simbolos de ruina Aqui se han convertido en simbolos de victoria Porque en lugar de Eva esta Maria» JUAN CRISOSTOMO, *De coemeterio et de cruce* 2 PG 49,396, cf ID , *In sanctum Pascha* 2 PG 52,767-768

[60] IRENEO, *Adv haer* V,19,1 PG 7,1175-1176

medio se describe en diferentes tonalidades el paralelismo entre la primera Eva y la segunda Eva

El primer Adan	*El segundo Adan*
Desobediente en el madero	Obediente en el madero
La primera Eva	*La segunda Eva*
Mal seducida, aquella virgen Eva que ya estaba destinada a un hombre	Bien evangelizada por el angel aquella virgen Maria que ya estaba bajo varon
Seducida por el sermon del angel para huir de Dios, prevaricando de su Palabra	Evangelizada por el sermon del angel para llevar a Dios, obedeciendo a su Palabra
Desobedecio a Dios	Persuadida de que tenia que obedecer a Dios, la virgen Maria se hizo abogada de la virgen Eva
Por medio de la virgen entro la muerte en el genero humano	El genero humano fue salvado por medio de la virgen
Desobediencia virginal	Obediencia virginal
Primer Adan	*Segundo Adan*
El pecado del primer hombre	Corregido y enmendado por el Primogenito
La prudencia de la serpiente	Vencida por la sencillez de la paloma
Asi se rompieron las cadenas que nos tenian atados a la muerte	

En este texto se resalta el protagonismo de Adán El nuevo Adán es el que supera el pecado del primer hombre La nueva Eva aparece estrechamente vinculada a él La primera Eva y la segunda Eva aparecen como mujeres vírgenes, prometidas a un varón Tampoco se resalta aquí la relación entre virginidad y maternidad De hecho, la relación entre Jesús y María que se describe en este texto no es la de madre e hijo, sino la de dos principios de recapitulación masculino y femenino El paralelismo entre Eva y María se rompe en algunos momentos es cuando Ireneo presenta a Maria como abogada de Eva María con su obediencia a la palabra de Dios abogó por la desobediente Eva *uti virginis Evae Virgo Maria fieret advocata* [61] Lo cual no niega la *recirculatio,* como veremos en el siguiente apartado

[61] IRENEO, *Adv haer* V,19,1,14

2 María, la Mujer, la nueva Eva en el misterio de la recirculación

«Recirculacion» es un término que se presta a discusión —como reconoce el P Orbe— porque hay diferencias respecto a su transcripcion en los manuscritos *(recirculationem* [62] y *recircumlationem* [63]), porque no se sabe a qué termino griego corresponderia y porque aquello que ese término evocaba en el paganismo (un círculo sin principio ni fin) no coincide con la comprension lineal de la historia propia de Ireneo Sólo cabe entender esta expresión como consecuencia natural de la recapitulación si en Cristo se recapitula Adan, puede Cristo «recircular», dirigir su inmortalidad hacia Adán, para absorber su mortalidad Y porque en María se recapitula Eva, puede la Virgen María desatar con su obediencia la desobediencia de la virgen Eva [64] Esta es la recirculación, según Ireneo

> «Por eso la Ley llama a aquella que estaba prometida a un hombre —aunque todavia era virgen— mujer de aquel *(uxorem eius)* que la habia tomado como prometida, indicando el movimiento re-circular *(recircumlationem significans)* que va desde Maria a Eva De hecho, lo que ha sido atado no puede ser desatado si no se recorren en sentido inverso los pliegues del nudo, de modo que los primeros pliegues queden desatados gracias a los segundos y, a la inversa, los segundos liberen a los primeros, por lo que resulta que el primer nudo es desatado por el segundo y el segundo nudo sirve para desatar el primero Efectivamente, el Señor se ha convertido en "el Primogenito de entre los muertos" (Col 1,18), ha acogido en su seno a los antiguos padres y los ha regenerado a la vida de Dios, convirtiendose el mismo en principio de los vivientes, porque Adan se habia convertido en principio de los muertos Por eso Lucas hace comenzar la genealogia en el Señor y la reconduce hasta Adan, indicando de este modo que no fueron los padres los que regeneraron al Hijo, sino este quien los regenero por el Evangelio de la vida Asi, pues, el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado gracias a la obediencia de Maria Aquello que Eva ato por su incredulidad, Maria lo desato por su fe» [65]

La recapitulación de Adán en Cristo y de Eva en María permite descubrir analogías en ambos extremos Entre Eva y María hay perfiles comunes *a)* ambas son vírgenes, *b)* desposadas, destinadas María a José y Eva a Adan, *c)* ambas son llamadas *uxores* por Gén

[62] Los manuscritos AQS y Erasmo

[63] Los manuscritos CV y el Aldama

[64] A ORBE, *La «recirculacion» de la Virgen Maria en San Ireneo* en S FELICE (ed), *La mariologia nella catechesi dei Padri (eta prenicena)* (LAS, Roma 1989), 104

[65] IRENEO, *Adv haer* III,22,4 PG 7,958-960

2,25, Lc 1,27, 2,5; *d)* reciben el mensaje de un ángel (bueno María, malo Eva); *e)* acceden al mensaje (María obedece a Dios, Eva le desobedece), *f)* sus actos tienen alcance social

Pero María es el prototipo de Eva al crear Dios a Eva pensaba en María. Y Cristo el prototipo de Adán al crear a Adán, Dios pensaba en Cristo. Con pecado o sin pecado, Cristo y María habrían existido. Si no hubiera habido pecado, se habrían sumado a la eficacia *in vitam* de una Eva-Adán obedientes a Dios

Según Ireneo, la eficacia salvífica concedida a María llega hasta el origen de la humanidad Recircula hasta los orígenes mismos Lo que anuda Eva, María lo desata. Eva anuda la *sarx* con la muerte, e inicia la trayectoria de la muerte. María desata el nudo de muerte e inicia la trayectoria de la vida. María salva a Eva. No basta desatar el nudo final para desatar el nudo inicial Hay que soltar todos los nudos desde María hacia Eva La eficacia de la Virgen de Nazaret se actúa a través de todas las generaciones Llega hasta desatar el nudo de Eva. La «recirculatio» denota algo así como una corriente de vida que parte de María. Es significativa la *Epideixis*

> «Como a causa de una virgen desobediente fue herido el hombre, cayo y murió, así también a causa de una Virgen obediente a la palabra de Dios fue resucitado y volvió a tomar la vida» [66]

María trajo la vida al linaje de Eva «Los nudos, de índole peyorativa, son todos de (pecado y) muerte. y proceden de Eva. Así como la *recirculatio,* exclusiva de María, tiene lugar *in vitam*» [67]. María tuvo que soltar todos los nudos, uno por uno, en dirección a Eva La recirculación no sólo desata lo atado, sino que devuelve a las generaciones la vida que Eva les quitó Por eso la trayectoria retrógrada de María a Eva es de *recirculatio* La genealogía de Lucas, desde Jesús a Adán, es vehículo de la regeneración *in vitam* [68]. En cambio la genealogía de Mateo expresa los nudos de la posteridad de Eva

María desató con la obediencia lo que Eva ató con la desobediencia o incredulidad Por su obediencia, María «sibi et universo generi humano causa facta est salutis» [69].

El P Orbe sintetiza en los siguientes pasos el camino de la *recirculatio* de Ireneo [70]

1) María cree en la palabra de Dios, obedece por fe

[66] *Epid* 33 Cf E PERETTO, *Epideixis* (Roma 1981)
[67] A ORBE, *La «recirculacion» de la Virgen Maria en San Ireneo* en o c , 107
[68] IRENEO, *Adv haer* III,22,4,78ss
[69] IRENEO, *Adv haer* III,22,4,66,67s
[70] Cf A ORBE, *La «recirculacion» de la Virgen Maria en San Ireneo* en o c , 109-110

2) Jesús es concebido virginalmente y queda roto el camino ordinario de generación, vehículo de la muerte, el nudo de la desobediencia de Eva queda suelto; María une la humana *sarx* a Dios, haciéndola vehículo de la bendición y vida divina.

3) Hecha madre de Jesús, hombre/Dios, se suma a la eficacia salvífica futura de su Hijo.

4) Jesús inicia su actividad salvífica a partir del bautismo del Espíritu en el Jordán; influye salvíficamente comenzando por José y sus hermanos

5) Tal influjo se lleva a efecto más tarde en el Hades, cuando Jesús derrama su Espíritu sobre «sus muertos»

6) Retribuyó el salario a los últimos obreros, para llegar a los primeros Con su acto de fe, María se suma a la dispensación de su Hijo.

En el debate que Ireneo mantenía con el gnosticismo hay un trasfondo que no puede olvidarse. A mi modo de ver, Ireneo quiere dar una respuesta cristiana a los desafíos que planteaba un paganismo en el que lo femenino tenía gran importancia como revelación de lo divino Pero ¿no se excedía Ireneo al considerar a María «causa salutis»? ¿No la equiparaba con Cristo como principio salvífico? Me parece que era tal vez la única forma de inculturar la fe, con sus riesgos Situando a María en el nivel de una diosa, el cristianismo creaba una estructura cósmica para expresar su teoría de la salvación universal La salvación implica a todo el cosmos, como dice Pablo en Rom 5. Allí donde hay un segundo Adán, debe haber una segunda Eva Cuando Adán y Eva lleguen a la unidad, entonces tendrá lugar la redención final [71]

3. El nuevo paraíso

Casi dos siglos más tarde, los Padres capadocios explicitaron un poco más la perspectiva de Ireneo, pero sin el apasionamiento que el pensamiento gnóstico producía. Gregorio Nacianceno († 390) hizo un precioso paralelismo entre creación-generación, mujer-virgen y Edén-Belén, paraíso-pesebre.

> «Por eso lo nuevo sustituye a lo viejo y mediante la Pasión aquel que había caído en el sufrimiento fue restituido al estado primitivo Por cada una de las cosas que nos ocurren, fue pagado un rescate por aquel que está sobre nosotros Y aconteció un nuevo misterio (καινὸν μυστήριον) aquella economía de salvación (οἰκονομία) que

[71] Cf S BENKO, *The Virgin Goddess Studies in the pagan and christian roots of Mariology* (E J Brill, Leiden-New York-Koln 1993), 206

ocurre por filantropia en favor de quien habia caido a causa de su desobediencia Por eso hubo generacion y virgen (γεννησις και παρθενος), hubo pesebre y Belen (φατνη και Βηθλεεμ) Hubo generacion sobre la plasmacion (ἡ γεννησις υπερ τῆς πλασεοως), la Virgen sobre la mujer (ἡ παρθένος ὑπερ τῆς γυναικος), Belen tras el Eden, el pesebre tras el paraiso, las cosas pequeñas y visibles como consecuencia de las grandes y alejadas de los ojos» [72]

Gregorio de Nisa († 392) retomó el paralelismo Eva-Maria [73], pero dio a este paralelismo un nuevo matiz al dolor de Eva al dar a luz a sus hijos se oponía la alegria de Maria en el nacimiento del Hijo de Dios

«Se llego el angel a Maria y entrando donde ella dijo "Alegrate, agraciada (Χαῖρε κεχαριτωμενη) Aquella tu predecesora Eva (η ση προγονος Ευα), al transgredir la ley, recibio la sentencia de parir los hijos con dolor A ti, sin embargo, te compete alegrarte Ella dio a luz a Cain y con el la envidia y el asesinato Tu, en cambio, daras a luz un hijo que traera la vida y la incorrupcion Alegrate y danza Alegrate y pisa la cabeza de la serpiente Alegrate, agraciada Ha cesado la maldicion, ha sido eliminada la corrupcion, las cosas tristes pasaron Florecen las alegrias, se hace presente el bien predicado en otro tiempo por los profetas Ya el Espiritu Santo apunto hacia ti cuando por la lengua de Isaias dijo *He aqui que una virgen concebira y dara a luz un hijo* Tu eres aquella virgen Encontraste un esposo que conservara tu virginidad, no que la corrompiera Encontraste un esposo que por tu gran benignidad hubiera querido ser hijo tuyo» [74]

[72] GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 2,24 PG 35,433A-B, SC 247,120 122

[73] «Por causa de un hombre ha venido la muerte Pero por causa de otro hombre ha venido la salvacion El primer hombre cayo en el pecado, el segundo levanto a quien habia caido La mujer es defendida por la mujer La primera abrio el camino al pecado La segunda favorecio la entrada en la justificacion Aquella siguio el consejo de la serpiente, esta presento a quien iba a matar a la serpiente y engendro al autor de la luz Aquella, mediante el madero, introdujo el pecado Esta, al contrario, siempre mediante el madero, introdujo el bien Por madero entiendo la cruz, y el fruto de este madero es siempre fruto verde y se convierte en vida inmortal para quienes lo gustan» GREGORIO DE NISA, *In nativitate Domini* PG 46,1148A-B

[74] GREGORIO DE NISA, *Sermo de Annuntiatione* PG 62,766-767 CMP II,262 Y en otro lugar dice «El discurso dirigido ahora a una virgen es muy distinto de aquel otro que fue dirigido a la primera mujer Esta fue condenada a los dolores de parto a causa de su pecado En Maria, en cambio, el dolor es expulsado por la alegria En aquella los dolores anunciaban el parto En esta la alegria ayuda a dar a luz "No temas", añade el angel Si en todas las mujeres la espera del parto produce temor, el anuncio de un parto feliz aleja el temor» GREGORIO DE NISA, *In nativitate Domini* PG 46,1140B-1141A Sigue esta linea Severiano de Gabala († 408), amigo y despues adversario acerrimo de Juan Crisostomo «¿Sigue expuesto a la condenacion el sexo femenino? ¿No queda rota la cadena? Llego Cristo, el que rompio la cadena Salio a su encuentro la *Kyriotokos* para defender el sexo la santa Virgen en el lugar de la virgen (pues virgen era

En Gregorio de Nisa el paralelismo Maria-Eva tiende a resaltar el privilegio de Maria sobre Eva Va pasando a un segundo lugar la relación entre Maria y Jesús La *virginitas in partu* comienza a tener un puesto preponderante Tanto es asi, que para Gregorio de Nisa, el proposito de virginidad de Maria se antepone a la aceptacion de la maternidad, como veremos en su momento

Epifanio de Salamina († 403) asumió la doctrina de la nueva Eva de Justino e Ireneo Pero añade una nueva elaboración, que representa lo mejor que de esta doctrina se puede encontrar en los Padres griegos Acentuó la antítesis muerte-vida y afirmo que la Virgen, al dar a luz al Viviente, se convirtio en madre de todos los vivientes [75] En la anunciación, María fue prefigurada por Eva, la «madre de los vivientes» Epifanio continuaba diciendo

«De hecho, Eva habia sido llamada madre de los vivientes despues de haber oido las palabras «eres tierra y a la tierra retornaras» (Gen 3,19), es decir, despues de la caida Parece extraño que ella reciba un titulo tan grandioso precisamente despues de haber pecado Viendo las cosas desde fuera, se advierte que Eva es aquella de la que ha nacido todo el genero humano en esta tierra Maria virgen, en cambio, ha introducido realmente en el mundo la vida misma por el hecho de haber engendrado al viviente, de modo que se ha convertido en la madre de los vivientes Eva se convirtio para los hombres en causa de muerte porque a traves de ella la muerte entro en el mundo Maria, en cambio, fue causa de vida porque a traves de ella la vida llego a nosotros Por esto el Hijo de Dios vino al mundo y "donde abundo el pecado, sobreabundo la gracia" (Rom 5,20) De donde tuvo origen la muerte vino tambien la vida, para que esta sucediese a aquella, si la muerte vino de la mujer, la muerte fue excluida por aquel que, por medio de la mujer, se convirtio en nuestra vida» [76]

Epifanio resaltaba que cuando Eva era todavía virgen, en el paraíso, cayó en el pecado de la desobediencia La obediencia de la gracia llego a traves de la Virgen Y continua diciendo «Por esto el Unigenito ha nacido de la mujer para la ruina de la serpiente, es

tambien Eva cuando peco), desato el dolor y el gemido de la condenacion Viene aquel que mediante el gozo desata el dolor de Eva Viene el angel a decirle a la virgen "Alegrate agraciada" Con aquel "alegrate" el desata la cadena del dolor Eva estuvo en el dolor, porque con ella estaba la serpiente, alegrate tu, porque contigo esta Dios Quienes hasta hoy escuchaban a Eva, tenian compasion de ella "¡Oh infeliz!" Maria, en cambio, oye que le dicen cada dia "¡Bienaventurada!"» SEVERIANO DE GABALA, *De mundi creatione* 6,10 PG 56 497 498

[75] Sobre la mariologia de Epifanio cf D FERNANDEZ, *De Mariologia sancti Epiphanii* (Roma 1968), E MEGYER, *Mariologia Sancti Epiphanii* (Roma 1969)

[76] EPIFANIO, *Haer* 78,17-18 PG 42,728B 729A, GCS 37,468-469

decir, de la falsa doctrina, de la corrupción del engaño, del error y de la injusticia. Este es el que verdaderamente abrió el seno de la madre (Ex 13,2)... Sólo el Unigénito abrió el seno virginal. Esto le ocurrió sólo a él, y a ninguno otro» [77].

III. MARIA Y LA IGLESIA

La imagen de la nueva Eva referida a María podía comportar una cierta ambigüedad teológica. A partir de Tertuliano el paralelismo Eva-María aparece inseparablemente unido al paralelismo Eva-Iglesia. Cuando se entiende a Eva en correlación con María, se ponen de relieve aspectos peculiares: obediencia-desobediencia, mensaje angélico-mensaje diabólico, etc. Cuando la correlación es Eva-Iglesia, Eva emerge entonces como la esposa de Cristo, nacida en la cruz del costado de Adán dormido.

1. El doble paralelismo de Eva: Eva-María, Eva-Iglesia

Eva es un personaje distinto cuando se correlaciona con María que cuando se correlaciona con la Iglesia. Así aparece en un texto de Zenón de Verona († 380):

> «Así como el diablo, insinuándose al oído con la seducción, hirió y destruyó a Eva, así también Cristo, a través del oído, penetró en María y, naciendo de la Virgen, eliminó todos los vicios del corazón y curó la herida de la mujer... De la misma forma Adán fue circuncidado en la cruz del Señor; y así como a causa de la mujer, que sola tocó el árbol letal, uno y otro sexo fueron heridos por la muerte, así todo el género humano fue restituido a la vida por obra del hombre suspendido en un madero bien diferente. Y para que se manifestara que la situación inicial había sido íntegramente reconstituida, el hombre se inmoló primero en la cruz. Después, una vez dormido plácidamente, lo que ocurrió no fue la sustracción de una costilla —como la vez primera—, sino una herida de lanza; y mediante el agua y la sangre, signos del bautismo y del martirio, fue emitido el cuerpo espiritual de la mujer espiritual, para que Adán fuese renovado por Cristo y Eva por la Iglesia» [78].

Eva-María es la virgen que escucha el mensaje del ángel. Eva-Iglesia es la esposa de Cristo, nacida en la cruz del costado de Cristo dormido.

[77] EPIFANIO, *Haer.* 78,18-19: PG 42,729A-C; GCS 37,469-470.
[78] ZENÓN DE VERONA, *Tractatus 1,3,19-20:* PL 11,352; CCL 22,28-29.

La doble perspectiva, mariana y eclesiológica, para contemplar a Eva es prácticamente adoptada por todos los Santos Padres posteriores a Zenón de Verona. Todos aceptan un cuadro uniforme para un paralelismo u otro: el cuadro de la tentación y de la anunciación para el paralelismo mariano y el del misterioso sueño de Adán para el paralelismo eclesiológico. Las dos Evas ejercen funciones diferentes: una pronuncia su «fiat» en Nazaret, la otra se une al nuevo Adán en la cruz. La primera recapitula a la antigua Eva en la Anunciación, la segunda en el Calvario. La nueva Eva-María obedece al mensaje del ángel, la nueva Eva-Iglesia, unida al nuevo Adán, obedece y acepta la cruz. Eva-María participa en el origen de la salvación, Eva-Iglesia en la «distribución» o participación de la salvación.

En los Padres latinos se aprecia que la nueva Eva-María realiza un acto particular y transitorio. La nueva Eva-Iglesia ejerce una función permanente. La Iglesia es presentada como compañera ejemplar dada por Dios al primer hombre. Es la ayuda concedida al nuevo Adán para subvenir no su indigencia, sino la nuestra [79]. Eva-Iglesia es esposa y madre de los vivientes, de los cristianos. Sólo a partir del siglo VIII se comienza a llamar a María «Sponsa Christi», no antes [80]. Entre Cristo y su Esposa, Eva-Iglesia, se da una cooperación en la salvación.

2. El paralelismo María-Iglesia

Desde Tertuliano [81] se ha visto que María, tal como aparece en el Nuevo Testamento, prefigura la Iglesia. La Virgen es presentada incluso como el tipo de la Iglesia. Ambrosio y Agustín estaban muy familiarizados con esta perspectiva:

> «Intentemos ahora comprender el misterio. Con razón María es esposa, pero también virgen, porque ella es la imagen de la Iglesia *(Ecclesiae typus)*, que es inmaculada y también esposa. Nos ha concebido virginalmente del Espíritu y nos da a luz virginalmente sin un lamento. Quizá por esto María santísima es esposa de uno, pero es fecundada por Otro, porque aunque también las Iglesias sean fecundadas por el Espíritu y la gracia, no obstante están unidas visiblemente al obispo, que las gobierna en el tiempo» [82].

[79] «Veniat ergo Deus, aedificet mulierem, illam quidem adjutricem Adae, hanc vero Christi. Non quia Christus adjumentum requirit, sed quia nos quaerimus et desideramus ad Christi gratiam per Ecclesiam pervenire»: AMBROSIO, *In Lucam:* PL 15,1584.
[80] Cf. esta reflexión en H. COATHALEM, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XIIe siècle* (Rome 1954), 11-23.
[81] «Non est, inquit, bonum solum esse hominem: sciebat illi sexum Mariae et deinceps Ecclesiae profuturum»: TERTULIANO, *Adv. Marc.* 2,4,4-5: PL 2,289A.
[82] AMBROSIO, *In Lucam* 2,7: PL 15,1555; CCL 14,33; CSEL 32,45.

«Mirad como la Iglesia es la esposa de Cristo Es algo evidente Mas difícil de entender es, sin embargo, que ella es la madre de Cristo La virgen Maria precedio a la Iglesia como figura de ella Os pregunto ¿como es que Maria es madre de Cristo sino porque ha dado a luz a los miembros de Cristo? Miembros de Cristo sois vosotros ¿Quien os ha dado a luz? Siento la voz de vuestro corazon la madre Iglesia Esta madre santa, honrada, semejante a Maria, da a luz y es virgen» [83]

Eva es la figura y el tipo de la Iglesia [84] Cuando se dice que María es «tipo de la Iglesia», se añade «porque, como ella, la Iglesia es virgen, esposa, madre» Habría que preguntar ¿se trata de la Virgen como esposa de José o como esposa de Cristo, como madre de la cabeza o como madre de los miembros? En la virginidad corporal de María ve Agustín la prefiguración de la virginidad de corazon de la Iglesia [85] María, como madre del Salvador que nos dio la salvación, es tipo de la Iglesia, que es madre Fue un tema especialmente querido a León Magno († 461) y Cesáreo de Arlés Agustín combinaba con mucha frecuencia el título de virgen y madre, diciendo que lo que María era corporalmente, lo era la Iglesia espiritualmente [86] Excepto en pocas ocasiones, en que se pone de relieve la unión esponsal de María con Dios, el Espíritu Santo que la fecunda, y la unión de la Iglesia con el mismo Espíritu (Ambrosio), el paralelismo se da entre María, esposa de José y la Iglesia en relación con la jerarquía o con Cristo

En el paralelismo María-Iglesia pasa lo mismo que con el paralelismo Eva-María En él hay que correlacionar la virginidad de María y la de la Iglesia, la maternidad de María respecto a Cristo-cabeza y la de la Iglesia respecto a sus miembros, la unión esponsal de María con José —fecundada por el Espíritu Santo— con relacion a la union esponsal de la Iglesia con Cristo, fecundada por el mismo Espíritu

Es interesante observar que la iconografía de este tiempo no representa a María como tipo de la Iglesia en la escena del Calvario, sino como madre del Salvador en la adoración de los magos Hacer

[83] AGUSTIN, *Sermo* 72A,8 PL 46,938

[84] «Taceo de Eva, quae in typo Ecclesiae, de costa viri aedificata, non debet post tanta saecula nepotum calumnias sustinere» JERONIMO, PL 23, 372, «Adam dormivit, quando de latere eius Eva facta est Adam in figura Christi, Eva in figura Ecclesiae» AGUSTIN, PL 36,461

[85] «Virginitatem Christus Ecclesiae facturus in corde, prius Mariae servavit in corpore» AGUSTIN, *Sermo* 188,4 PL 38,1005

[86] «Ecclesia ergo imitans Domini sui matrem, quoniam corpore non potuit, mente tamen et mater est et virgo» AGUSTIN, *Sermo* 191,3 PL 38,1010

de María figura de la Iglesia no significa identificarlas Cada una actúa en un nivel y horizonte diferente

Hay, con todo, unos pocos textos en los que la maternidad de María se entiende de forma más amplia Evoquemos el conocido texto de Jerónimo «María, siempre virgen, es, sin embargo, madre de muchas virgenes» [87] Aquí Jeronimo habla de una virginidad ejemplar, cuyo ejemplo cunde También lo decia Leandro de Sevilla «la madre que os engendró a vosotras (vírgenes) con su ejemplo» [88]

En resumen, podemos decir que en este tiempo el paralelismo entre María y la Iglesia, María-Eva es un paralelismo de comparación, no un paralelismo de mediación Este tipo de paralelismo surge ya en el segundo milenio, sobre todo con Bernardo de Claraval [89].

3 La precendencia: ¿María o la Iglesia?

Hermas, en su libro *El Pastor* narra una visión en la que se le aparece la anciana (τὴν πρεσβυτέραν) que le da un libro (βιβλίδιον). Representa a la Iglesia que existe desde la creación, porque ella es la primera creatura (πάντων πρώτη ἐκτίσθη), en referencia a la cual fueron creadas todas las cosas *(Vis* 2,4,1) En la tradición judía se afirmaba también que todo había sido creado en favor de Israel [90] Después, Hermas contempla en otra vision a la Iglesia rejuvenecida, viniendo hacia él como una Virgen preparada para el Esposo *(Vis* 4,2,1-2) Asimismo, Hermas hace decir a la Iglesia que ella ha engendrado a sus hijos (ἐγὼ ὑμᾶς ἐξέθρεψα) por medio de la gracia de Dios *(Vis* 3,9,1) Encontramos pues, en Hermas una triple imagen de la Iglesia como virgen, como madre y como preexistente A la Iglesia se le dan atributos cósmicos parecidos a los de la Mujer en Ap 12 «Así como la mujer vestida con el sol refleja la Eva del Génesis, así la Iglesia de Hermas alcanza hasta el comienzo de la creación» [91]

En la II Carta de Clemente, escrita por un autor anónimo, se afirma también la preexistencia de la Iglesia (14,1,2) En referencia

[87] «Hortus conclusus, fons signatus Quod clausum est atque signatum, similitudinem habet matris Domini, matris et virginis Et tamen haec Virgo perpetua multarum est mater virginum» JERONIMO, *Adv Iov* 1,32 PL 23,254

[88] «Incorrupta mater que vos exemplo suo genuit, et manet integra» LEANDRO DE SEVILLA, *Regula seu de institutione virginis* 1 PL 72,877

[89] Para todo este tema, excelentemente analizado, cf H COATHALEM, *Le parallelisme entre la sainte Vierge et l Eglise dans la tradition latine jusqu a la fin du XIIe siecle* (Rome 1954)

[90] Cf H L STRACK-P BILLERBECK, *Kommentar aus NT und Midrash* III,248, IV,852, 4 Esd 6,55-56

[91] S BENKO, o c , 230

a Gén 1,27 («Dios los creó varón y mujer»), el autor continúa «el varón es Cristo, la mujer es la Iglesia (ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ· τὸ ἄρσεν ἐστιν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία)» (14,2) Llamando mujer a la Iglesia, el autor sugiere la maternidad de ella (2,1)

Los Padres hablaron de la Iglesia como virgen, refiriéndose —sobre todo— a la virginidad de la fe [92] También se refirieron a la maternidad de la Iglesia [93], a su esponsalidad [94] Para los Santos Padres la Iglesia era «la esposa virgen de Cristo, que lo engendra a través de la fe y lo da a luz» [95]

[92] El punto de partida podría ser 2 Cor 11,2-3 Hermas, Hegesipo, Hipolito, Tertuliano, Cipriano, Clemente de Alejandria, Origenes, Basilio, Crisostomo, Epifanio, Efren, Cirilo de Alejandria, Ambrosio, Agustin «Se puede decir que el titulo Virgen Iglesia significa en una tradicion constante la virginidad de la fe» A MULLER, *Ecclesia - Maria Die Einheit Marias und der Kirche* 2 Auf (Universitatsverlag, Freiburg 1955), 210

[93] Policarpo decia que la fe era nuestra madre cf EUSEBIO, *Hist Eccl* 5,20,5-6 De la funcion materna de la Iglesia hablaron Hermas, el Ps Clemente, en la carta de los martires de Lyon (la expresion «madre virgen»), Ireneo, Tertuliano La Iglesia es considerada madre de los miembros del cuerpo de Cristo Asi aparece en la Carta a Diogneto, Hipolito, Ireneo, Tertuliano, Cipriano, Clemente de Alejandria («Iglesia virgen y madre») Tambien Origenes, Metodio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Cirilo de Jerusalen, Crisostomo, Epifanio, Cirilo de Alejandria, Ambrosio, Agustin, hablaban de la «madre Iglesia» Clemente de Alejandria empleo la imagen de «la madre que alimenta a sus hijos» para referirse a la Iglesia Ella es a la vez virgen y madre CLEMENTE ALEJANDRINO, *Paedagogus* 1 6 GCS 12,115 Tertuliano hablo de la maternidad de la Iglesia Su punto de vista fue aceptado universalmente «Si enim Adam de Christo figuram dabat, somnus Adae mors erat Christi dormituri in mortem, ut de injuria perinde lateris ejus vera mater viventium figuraretur Ecclesia» TERTULIANO, *De Anima,* 43 PL 2,723 Cipriano de Cartago, discipulo de Tertuliano, dijo «Habere non potest deum patrem qui ecclesiam non habet matrem» CIPRIANO, *De unitate ecclesiae* 6 CSEL 3,1 214 Despues lo amplio diciendo «Extra ecclesia nulla est salus» en un tiempo de persecuciones y defecciones *(lapsi)*, en un tiempo de herejias *(donatismo)* Metodio († 311) decia que asi como Adan era el marido de Eva, asi Cristo, la Palabra, descendio para unirse a su esposa, la Iglesia Purifico a la Iglesia dandole la divina semilla METODIO, *Symposium* 3,8 «Adam per Christum, Eva per Ecclesiam renovaretur» (Zenon, obispo de Verona, 362-372) «Para que fuese evidente que la situacion inicial fue integramente reconstituida, el hombre se inmolo primero sobre la cruz Despues, una vez que se durmio felizmente, lo que ocurrio no fue que del costado fuera arrancada, como la primera vez, una costilla, aunque hubiera sido a traves de una lanzada, lo que ocurrio fue que mediante el agua y la sangre, signos del bautismo y del martirio, se efundio *(effunditur)* el cuerpo de la mujer espiritual, para que legitimamente Adan fuera renovado por Cristo y Eva por la Iglesia» ZENON, *Tractatus* 1,3,19-20 CCL 22,28-29, PL 11,352A-B Cf A MULLER, o c , 210-211

[94] Se refirieron a ella 2 Clem , Carta a Diogneto, Hipolito (en semejanza de Susana y de la esposa del Cantar) La Iglesia es la esposa que surge del costado de Cristo, primer Adan, dormido en la cruz Origenes, Metodio, Crisostomo, Hilario, Zenon, Ambrosio, Agustin cf A MULLER, o c , 211-212

[95] A MULLER, o c , 213

A mitad del siglo IV apareció en Oriente un texto que llama a María *Ecclesia* Está en las *Acta Archelai,* obra escrita por Hegemonio antes del 350, y concede a María el título de «Virgen castísima, la Iglesia inmaculada» que se ha unido a José [96] También Efrén llamó Iglesia a María [97]. María fue la primera evangelizada por el ángel El mensaje de Gabriel acogido por María en la fe fue el primer anuncio del Evangelio al mundo, el primer acontecimiento eclesial Por eso María fue propiamente la primera Iglesia. A mitad del siglo IV estaba sólidamente establecido en la Iglesia de Oriente el paralelismo María-Iglesia Gregorio de Nisa decía que aquello que había sucedido corporalmente en María, acontece espiritualmente en toda alma virginal [98] También Epifanio comparaba a la Iglesia-esposa con María-esposa de Cristo, él lo deducía del texto «dos en una carne», que él aplicaba ante todo a Cristo y María, y después a Cristo y la Iglesia [99]. Cirilo de Alejandría corona esta reflexión en su famosa predicación sobre María en Efeso hablando de «la siempre virgen María, es decir, la santa Iglesia (ἀειπάρθενον Μαρίαν, δηλονότι τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν)» [100]. María es llamada «Iglesia»

Ambrosio de Milán (333-397) declaró a María el «tipo de la Iglesia» [101]. Agustín escribía «Amemos al Señor nuestro Dios, amemos su Iglesia, a él como Padre, a ella como madre, al él como Señor, a ella como sierva porque somos hijos de su sierva . Asíos, queridos, asíos fuerte a Dios el Padre y a la madre Iglesia» [102]. Cromacio de Aquilea llamaba a la Iglesia «la casa de María» Interpretaba mariológicamente el texto de Hech 12,7, al cual aludíamos en el capítulo tercero·

> «No podemos evadirnos de la carcel, es decir, del error de este mundo, si no somos visitados por el Señor a través de su angel (Hech 12,7-9) Se abrirá el portón de hierro, es decir, la puerta de la muerte y del suplicio, que el Hijo de Dios ha roto con la potencia de su pasion Entonces llegaremos a la casa de María, es decir, a la Iglesia de Cristo, donde habita Maria, la madre del Señor Y allí nos saldrá al encuentro una niña llamada Rode El nombre de Rode es muy

[96] HEGEMONIO, *Acta Archelai,* 55,3 GCS 81,3-5, PG 10,1508

[97] «(Christus) Super mare ambulavit, in nube apparuit, ecclesiam suam a lege circumcisionis solvit et Iohannem virginem pro Iosue, filio Nun, ducem Dei constituit, eique Mariam, ecclesiam suam, dedit, sicut Moyses Iosue populum dederat» EFREN, *Evangelii concordantis expositio facta a S Ephraemo doctore Syro* (ed G MÖSINGER) (Venecia 1876), 134

[98] GREGORIO DE NISA, *De virg* 2 PG 46,324B

[99] Cf EPIFANIO, *Panar* 78,19,3-6 GCS 3,469,31-470,14

[100] CIRILO DE ALEJANDRIA, *Hom div* 4 PG 77,996B C

[101] Cf AMBROSIO DE MILAN, *In Lucam* 2,5-6 CCL 14,32-33, CSEL 32,44-45, PL 15,1554-1555

[102] AGUSTIN, *In Psalm 88 Sermo* 2,14 MPL 36,1140-1141

propio para expresar el misterio de nuestra salvación, dado que Rode, en griego, significa Rosa. Cuando lleguemos, pues, a la casa de María, quién nos saldrá al encuentro sino Rode, es decir, todos los santos que, gracias a la sangre gloriosa de los mártires, refulgen como una rosa preciosa» [103].

Comentando el primer capítulo de los Hechos dice Cromacio:

> «La Iglesia se reunió en la habitación superior junto con María, la madre de Jesús, y sus hermanos. Por lo tanto, la Iglesia no puede ser llamada tal si allí no está presente María, la madre del Señor, junto con sus hermanos. Efectivamente, la Iglesia de Cristo está allá donde se predica la encarnación de Cristo por medio de la virgen. Y donde predican los apóstoles, que son los hermanos del Señor, allí se escucha el Evangelio. No se puede hablar de Iglesia allí donde está la Sinagoga de los judíos, porque ésta no quiso creer en la encarnación de Cristo por medio de la virgen ni escuchar la interpretación espiritual de la Escritura» [104].

La doctrina de los Padres es, pues, ésta: La iglesia es mujer, María es el tipo de la Iglesia, y la Iglesia hace ahora en sentido espiritual lo que María hizo físicamente. Hay una misteriosa relación entre María y la Iglesia.

Los textos de la hija de Sión proponen a una mujer representando, simbolizando la totalidad del pueblo de Dios. La imagen puede proceder de dos prejuicios: uno, la idea de Dios como masculino y, dos, el concepto de alianza como un matrimonio. En estas reflexiones sobre María está implícita la convicción del papel que María representa en la economía de la salvación: sin ella la encarnación habría sido imposible y no habría tenido lugar el proceso de la redención. Para ello la Iglesia ha alargado el contexto de Rom 5 de Cristo-Adán hasta María-Eva. Pero como las referencias bíblicas aludían a la Iglesia como esposa espiritual de Cristo, fue necesario realizar un paralelismo entre María y la Iglesia para hacer de María pareja del nuevo Adán [105].

La mariología es, entonces, entendida como una parte esencial en el cristianismo. El culto a la madre diosa entró en la Iglesia bajo la categoría de *Ecclesia,* representada como Madre espiritual o como segunda Eva de la que nace una nueva humanidad. Hubo un proceso confuso hasta que María fue declarada Madre de Dios. La reverencia por la maternidad y el parto es el principio básico de la mariología.

[103] Cromacio de Aquilea, *Sermo* 29,4: SC 164,130.
[104] Cromacio de Aquilea, *Sermo* 30,1-2: SC 164,135-136.
[105] «When this mystical identity was sufficiently common, the expanded recapitulation theory of Romans 5 posed no difficulties»: S. Benko, o.c., 245.

La mariología es una forma cósmica de observar la realidad de la diferenciación sexual, de la fecundación, de lo divino y lo humano, lo espiritual y lo terrestre.

4. La nueva Eva en la perspectiva del Concilio Vaticano II

Excede nuestro propósito seguir el desarrollo u olvido de este tema durante el medioevo y la época moderna. Lo cierto es que en este segundo milenio se rompió en cierta manera el paralelismo «María-Iglesia». La mariología se convirtió en mariología de los privilegios y de la devoción. La mariología de los privilegios acercaba cada vez más a la Madre a su Hijo. Todo parecía poco para unirlos en un mismo destino y proyecto.

La Iglesia era entendida como «societas supernaturalis». La identificación medieval entre Iglesia y sociedad civil, la emergencia del estado de cristiandad, hacía cada vez más innecesaria la analogía María-Iglesia. Sólo la recuperación de la eclesiología mistérica volvió a unir, a re-unir lo que estaba separado y produjo en la Iglesia un renacer conjunto de la eclesiología y la mariología.

El Concilio Vaticano II tuvo que realizar oficialmente en la Iglesia esa operación quirúgica que consistió en desprender la figura teológica de María de una excesiva identificación con Jesucristo y promover un acercamiento y mayor identificación con la Iglesia. Favoreció la comprensión de María, sobre todo, como prototipo de la Iglesia.

Sabemos que en el Concilio Vaticano II se confrontaron dos visiones mariológicas, que han sido denominadas «cristotípica» y «eclesiotípica». La línea cristotípica comprendía a María en su relación con Jesucristo; la eclesiotípica en su relación con la Iglesia. Es probable que en ambas expresiones se produzca un reduccionismo que no refleja totalmente la realidad; pero, en todo caso, ésos eran los acentos. El momento más inquietante fue aquel en el que hubo que decidir cómo y dónde hablar de María. La inclusión de María en la Constitución sobre la Iglesia contó con una gran oposición. Al final, sin embargo, se restableció el equilibrio y casi todos quedaron muy satisfechos con el resultado [106].

María es incluida, pues, en la Constitución dogmática sobre la Iglesia. Pertenece a la Iglesia como misterio. Forma parte de ese insospechado misterio de unidad y reconciliación universal y cósmica que parte de la Trinidad. María forma parte del pueblo de Dios, pueblo consagrado con carismas del Espíritu (profetas, sacerdotes, reyes); pueblo que se regenera a través de los Sacramentos y la es-

[106] Cf. S. Meo, art. *Concilio Vaticano II,* en *NDM* 445-461.

cucha de la Palabra. María forma parte de la Iglesia llamada a la santidad y de la Iglesia triunfante y glorificada.

En el capítulo VIII de la LG, el tema de María nueva Eva (LG 64) se traduce en «Socia del Redentor». María es mujer, persona humana llamada a colaborar en la redención de todo el género humano. Aunque ella tuvo necesidad, la primera, de ser redimida para poder desarrollar su misión de madre y de asociada al único redentor (LG 53). Ella fue la primera que ofrecía de la manera más perfecta la respuesta humana al plan redentor (LG 58).

María está, según el Vaticano II, estrechamente unida a la Iglesia. Es la expresión de su misterio, tipo de la Iglesia (LG 64).

IV. CONCLUSIONES: LA NUEVA EVA Y LOS NUEVOS EQUILIBRIOS

1. El gnosticismo intentaba penetrar en el misterio de Dios. Era demasiada osadía. Se perdía en elucubraciones. Pero detectaba la necesidad de explicar «lo divino» desde otras dimensiones. Una de ellas era «la dimensión femenina». No superó los planteamientos dualistas o incluso patriarcalistas, aunque les sirvió de freno. La figura de Eva adquirió trascendencia y preexistencia. Algo de esto se manifestó en la concepción eclesiológica del Pastor de Hermas.

2. Justino e Ireneo situaron lo femenino como principio de salvación en la historia, en la carne. Aunque no como principio autónomo. Dejaron de lado las especulaciones gnósticas y descubrieron las estructuras de la historia de la salvación. El nuevo Adán tenía para ellos el absoluto primado. La nueva Eva era su «asociada» imprescindible. El principio masculino-femenino rescata al ser humano, recapitula la historia, recircula hasta los orígenes. María, la nueva Eva, se convierte auténticamente en «madre de los vivientes». Ella es la madre del nuevo Adán. Es abogada de la vieja Eva.

3. La imagen de Eva es retraducida en *clave esponsal*. La imagen de Eva-Esposa del nuevo Adán es aplicada a la Iglesia, que unida a Cristo se convierte en madre. La esposa nace del esposo, de su costado. Jesús es origen de Eva. Esta Eva no es María. María es la esposa de José que concibe por obra del Espíritu. La Iglesia es la esposa de Cristo cuando muere en la cruz.

4. La relación de María e Iglesia quedó así planteada. Lo que se fue desarrollando de forma paralela llegó a la conjunción. La Iglesia precede a María cuando en ella se concentraba todo el simbolismo de la Mujer (probablemente para evitar el influjo de la religión de las diosas). La Iglesia es tan antigua como el mundo. Es la «Anciana». La Iglesia es la realidad simbolizada por la Mujer apocalíptica. La

Iglesia nace virgen, inmaculada del costado de Cristo. Su fe es virginidad. Su fidelidad al único esposo es su virginidad esponsal. De la esponsalidad se pasa a la maternidad fecunda de la Iglesia por su misión, por sus sacramentos.

5. La imagen esponsal y maternal de la Iglesia, esta Eva nacida del madero de la Cruz y fruto primero y más perfecto de la redención, presupone a la nueva Eva, socia del nuevo Adán, a María. Pero, por otra parte, se ve reflejada, tipificada en ella. Así María emerge como prototipo de la fe, de la santidad, de la maternidad de la Iglesia. Ella aparece como «Iglesia naciente». Los dogmas eclesiológicos de la maternidad, la virginidad, la santidad, se verifican en María.

6. La mariología que aparece en los Padres no aísla a María de la Iglesia ni de la historia. Es una mariología estructural. Los Padres hicieron una bellísima lectura de la revelación. No se inventaron nada. Pero dieron respuestas a los desafíos de su tiempo.

7. En el fondo se revela una de las contradicciones del judaísmo que los gnósticos cristianos, en sus críticas a la imagen veterotestamentaria de Yahweh resaltaron: la acentuación patriarcalista de la figura de Dios, la masculinización del principio salvador. La teología del nuevo Adán y la nueva Eva intentó obviarlo. Pero para ello era preciso atravesar una zona de turbulencias. En ella resultaba difícil mantener el equilibrio. A veces se daba la impresión de situar a María en el ámbito de las diosas. Otras veces se corregía eclesiológicamente, poniendo todo el peso en el misterio femenino de la Iglesia. Todo ello llevó, sin embargo, a desarrollar algo que ya estaba germinalmente presente en los prólogos cristológicos de Mt 2 y Lc 1-2 y Jn 2 y 19, o incluso en Ap 12: la relación María-Iglesia.

8. El Concilio Vaticano II ha conseguido el equilibrio. Ha sabido sortear las dificultades de una mariología cristotípica, que tendía a encerrarse en los privilegios, y de una mariología eclesiotípica en la que no se hacía total justicia a los carismas que Dios concedió a la Theotókos. Es un planteamiento abierto a nuevas perspectivas que habrá que desarrollar. En lo que el Vaticano II no entró es en la superación del patriarcalismo teológico. No era aún el momento de una visión «inclusiva» de lo divino. Es una tarea que la teología feminista está desarrollando. Es una nueva perspectiva teológica que nos hace entrar en otra zona de turbulencias. Pero que es necesaria para la teología del camino en la que estamos: la mariología del camino.

CAPITULO VII

MATERNIDAD VIRGINAL DE MARIA

BIBLIOGRAFIA

BENKO, S , *The Virgin Goddess Studies in the pagan and christian roots of Mariology* (E J Brill, Leiden-New York-Koln 1993), CALABUIG, I M , *Appunti sulla verginita di Maria negli autori latino cristiani della seconda meta del sec IV* (Facolta Teologica Marianum, Roma 1961), DE NICOLA, A , *Metafore e figurazioni sulla divina maternita di Maria nei Padri greci postniceni* en FELICI, S (ed), *La mariologia nella catechesi dei Padri* (1991), 159-199, ELLERO, G M , *Maternita e virtu di Maria in S Giovanni Crisostomo* (Marianum, Roma 1964), FERNANDEZ, D , *De mariologia Sancti Epiphanii* (Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1968), FREVIN, H , *Le mariage de Saint Joseph et de la Sainte Vierge Etude de theologie positive de Saint Irenee a Saint Thomas* (Centre de Recherche et de Documentation, Montreal 1967), FRIES, A , *Die Gedanken des Heiligen Albertus Magnus uber di Gottesmutter* (Paulusverlag, Freiburg 1958), GAMBERO, L , *Maria nel pensiero dei padri della chiesa* (Alma Mater-Mariologia) (Paoline, Cinisello Balsamo 1991), GHERARDINI, B , *Sant Agostino e la divina maternita di Maria* en *Divinitas* 35 (1991), 230-243, GILA, A , *La Vergine nelle lettere di S Ignazio di Antiochia* (Centro di Studi Mariologico-Ecumenici S Maria di Superga, Torino 1968), HUHN, J , *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem Kirchenvater Ambrosius* (Echter, Wurzburg 1954), ILDEFONSO DE TOLEDO, *La virginidad perpetua de Santa Maria* (BAC, Madrid 1971), IMHOF, P , *Maria Theotokos bei Cyrill von Alexandrien zur Theotokos-Tradition und Ihrer Relevanz* (Gerhard Kaffke, Munchen 1981), MANTEAU-BONAMY, H M , *Maternite divine et Incarnation etude historique et doctrinale de Saint Thomas a nos jours* (J Vrin, Paris 1949), MITTERER, A , *Dogma und Biologie der Heiligen Familie nach dem Weltbild des Hl Thomas von Aquin und dem der Gegenwart* (Herder, Wien 1952), RAHNER, K , *Virginitas in partu* en *Escritos de Teologia* IV (Taurus, Madrid 1962), 177-211, STUDER, B , *Il Concilio di Efeso (431) nella luce della dottrina mariana di Cirillo di Alessandria* en FELICI, S (ed), *La mariologia nella catechesi dei Padri* (1991), 49-67, G SOLL, *Storia dei dogmi mariani* (LAS, Roma 1981)

Virginidad y maternidad no son en Maria dos realidades separadas, aunque con el tiempo se separaron En Maria, la virginidad es maternal y la maternidad es virginal Son dos realidades mutuamente referidas Lo unico, lo genuino de la maternidad divina de Maria se expresa en el adjetivo «virginal» Lo unico, lo genuino de la virginidad de Maria se expresa en el adjetivo «maternal» Este es el objeti-

vo de este capítulo: comprender cómo fue abordado este tema por los primeros Padres de la Iglesia y cómo fue evolucionando.

La virginidad de María ha sido confesada de modos diferentes a lo largo de la tradición de la Iglesia. En los tres primeros siglos la virginidad adquiría el rango de auténtica confesión cristológica: era la forma de confesar la maternidad trascendente de María por ser madre del Hijo de Dios. Posteriormente, la confesión de María como la «siempre virgen» adquiría otro matiz ejemplar, moral. Fue desprendiéndose de la maternidad, hasta el punto de ser presentada María como modelo de la monja, del monje, en quienes se da la virginidad sin maternidad o paternidad.

I. LA CONCEPCION VIRGINAL DE JESUS O LA VIRGINIDAD DE MARIA

La fe en la concepción virginal de Jesús ha sido siempre un patrimonio de la fe en la Iglesia. Para Orígenes era un requisito imprescindible de la santidad necesaria para aquel que tenía la misión de traer la salvación a este mundo [1].

1. Virginidad de María, misterio de Cristo (Ignacio de Antioquía)

Ignacio de Antioquía († 110) en su *Carta a los Efesios,* reflexiona con admirable hondura en la unidad paradójica de Jesucristo. En Jesús descubre una unidad paradójica en la que se une e interrelaciona lo humano y lo divino. Una serie de contraposiciones lo definen [2]:

carnal (σαρκικός)	y	espiritual (πνευματικός),
engendrado (γεννητὸς)	y	no engendrado (ἀγέννητος),
en-carnado (ἐν σαρκὶ γενόμενος)		Dios (Θεός),
en la muerte (ἐν θανάτω)		la vida verdadera (ζωή ἀληθινή),
de María (ἐκ Μαρίας)	y	*de Dios* (ἐκ Θεοῦ),
antes pasible (πρῶτον παθητὸης)	y	después impasible (ἀπαθής).

La primera parte del díptico contiene los atributos de la kénosis del Señor. Resalta el espesor de la encarnación, del Cristo verdadero

[1] «Si alguno cree que aquel que fue crucificado bajo Poncio Pilato entró en el mundo como un ser santo y portador de salvación y mantiene que no nació de la virgen y del Espíritu Santo, sino de José y de María, a ese tal le falta lo necesario para tener la fe plena» ORIGENES, *Contra Cel* I,37 GCS I,88

[2] IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ephes* 7,2: PG 55,649B, SC 10,74-76

hombre. El segundo cuadro —subordinado al primero y fuertemente contrapuesto a él— subraya los atributos de la gloria de Cristo, antes y después de su existencia terrena. La precedencia en esta escala de atributos corresponde a los del primer cuadro *(antes* = πρῶτον) [3]. María es aquella que ha engendrado a Cristo, que le ha dado una carne verdadera y real; por eso él pudo después sufrir, morir. En ese sentido, Cristo es «en primer lugar» de María y después de Dios. La ausencia de padre pone de relieve que Ignacio presupone la concepción virginal.

En la misma *Carta a los Efesios* dice Ignacio: «quedó oculta al príncipe de este mundo la virginidad de María (ἡ παρθενία Μαρίας) y su parto (τοκετός), como también la muerte del Señor (Θάνατος Κυρίου): tres misterios clamorosos que fueron cumplidos en el silencio de Dios» [4]. Ignacio vuelve a los tres grandes acontecimientos de la vida de Cristo, que define como «tres misterios clamorosos», que quedaron ocultos a Satanás. Por ese ocultamiento fueron *misterios.* El Maligno no supo lo que acontecía. Lo mismo les sigue ocurriendo a todos aquellos que son del Maligno y le pertenecen; no descubren en esos acontecimientos el misterio de Dios.

La virginidad de María no significa el ser o estado virginal de ella, sino *la concepción virginal* de Cristo en su seno. La virginidad de María (ἡ παρθενία Μαρίας) se ha convertido para Ignacio en un *misterio de Cristo,* no un estado o privilegio de María. La virginidad de María pertenece a Cristo. La virginidad es la forma a través de la cual María pertenece a Cristo [5].

El reconocimiento general del nacimiento virginal quedó plasmado en el símbolo bautismal romano *(Traditio apostolica* de Hipólito), que confesaba a Cristo «nacido del Espíritu Santo y de la virgen María».

2. La tierra virgen, origen de Adán y de Cristo (Ireneo, Tertuliano)

La virginidad de María formaba parte de la estructura teológica de la recapitulación y recirculación.

[3] Cf. F BERGAMELLI, *La confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia,* en SERGIO FELICI (ed), *La mariologia nella catechesi dei Padri (età prenicena)* LAS, Roma 1989), 67, nota 10

[4] IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Ephes* 19,1 PG 5,660A, SC 10,88.

[5] Cf IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Tral* 9,1 PG 681B, SC 10,118; *Ephes* 18,1-2 PG 5,660A, SC 10, 86, *Esm* 1,1 PG 5,708A-B, SC 10,154

a) *La tierra virgen*

Ireneo hablaba de un paralelismo entre Jesús y Adán a causa de sus orígenes virginales Adán fue creado de la tierra-virgen [6] y Jesús nació de una Virgen, María Por otra parte, para que toda la realidad de Adán pasase a Cristo era necesario que María fuera auténtica, verdadera madre de Jesús y, a través de ella, Jesús se convirtiera en un hombre auténtico Esto lo expresa Ireneo en otro texto importante

> «Recapitulo en si mismo la antigua creacion *(antiquam plasmationem in se recapitulatus est)* Asi como Adan, el primer creado, obtuvo su sustancia de una tierra inculta y todavia virgen (Gen 2,5), y fue plasmado por la mano de Dios, es decir, por el Verbo de Dios (Jn 1,3, Gen 2,7), asi, recapitulando en si mismo a Adan, el que es el Verbo, asumio de Maria, que era aun virgen *(ex Maria quae adhuc erat virgo)*, la generacion que recapitula aquella de Adan Si, por consiguiente, el primer Adan hubiera tenido por padre a un hombre y hubiese sido generado por semilla (ἐκ σπερματος εγεννηθη) de hombre, tendrian razon en decir que tambien el segundo Adan fue engendrado por Jose Pero si aquel Adan fue tomado de la tierra y plasmado por el Verbo de Dios, era necesario (ἔδει) que el mismo Verbo, para recapitular en si al mismo (και τον ἀνακεφαλαιουμενον εἰς αὐτὸν) Adan, mantuviese la semejanza de una identica generacion Y ¿por que entonces no tomo barro, sino que quiso que esta generacion se realizase a traves de Maria? Para que no fuese «otra» la creatura plasmada y «otra» aquella que habria que salvar, sino que fuera la misma que era recapitulada, manteniendo la semejanza» [7]

La visión de Ireneo es esplendorosa El no ve las armonías entre el mundo invisible y el visible, entre el preexistente y el existente, como los gnósticos cristianos, sino en la misma historia entre su origen y vuelta o retorno al origen En este sentido, el acontecimiento de Jesucristo, con todas sus características particulares, le ofrece a Ireneo la clave para entender el origen paradisíaco, el proyecto originario de Dios

[6] «¿De donde proviene la sustancia del primer hombre? De la voluntad y de la sabiduria de Dios y de la tierra virgen De esta tierra, todavia virgen, Dios tomo barro y plasmo al hombre, principio del genero humano Queriendo el Señor restaurar al hombre, reprodujo el mismo esquema vistiendose de la carne *(eundem gessit morem carne se induens)* nacio de la virgen por voluntad y sabiduria de Dios para hacer manifiesto que aquel cuerpo era semejante al de Adan y que era el mismo hombre de quien se habia escrito desde el principio que era hombre segun la imagen y semejanza de Dios» IRENEO, *Demonstratio apostolicae praedicationis* 32-33 SC 62,82-86

[7] IRENEO, *Adv haer* III,21,9-10 PG 7,954C-955B

En otro texto más sencillo, Ireneo vuelve a ratificar esta perspectiva

> «Como por la desobediencia de un solo hombre (δια τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου) —aquel que al principio fue plasmado de tierra no trabajada— muchos fueron constituidos pecadores y perdieron la vida, asi por la obediencia de un solo hombre (δι' ὑπακοῆς ἑνὸς ἀνθρώπου) —aquel que al principio fue generado por la Virgen (ἐκ παρθένου γεγενημενου)— muchos serian justificados y recibirían la salvacion Jesus era aquello que aparecia Dios que recapitula en si a su antigua creatura —el hombre— para matar al pecado, destruir la muerte y vivificar al hombre» [8]

Para Ireneo hay, por lo tanto, paralelismo entre el origen del cuerpo de Adan y el del Salvador Adán vino «de la voluntad y de la sabiduría de Dios y de una tierra virgen» La encarnación tiene lugar en el seno de una Virgen, sin obra de varon Su fruto será un hombre nacido del Espíritu Santo y de una mujer virgen Por su origen del Espíritu Santo será Hijo de Dios, por su venida de madre virgen, hijo del hombre [9]

También Tertuliano († 220/230) se preguntó por el origen de Jesús Tenía que hacer frente a un tal Alejandro y a los gnósticos valentinianos, que negaban la autentica humanidad de Jesús Y se preguntaba por qué el Hijo del Dios tenía que nacer de una virgen *(ratio quae praefuit ut Dei Filius de virgine nasceretur)* Su respuesta fue ¡para iniciarse en una nueva forma de nacer, prescindiendo de la vieja y corrompida semilla! ¡Se necesitaba una nueva semilla espiritual! Este nuevo nacimiento estuvo prefigurado en la tierra virgen, todavía no violada por el trabajo ni sembrada, de la cual Dios formó a Adán Si así surgió el primer Adán, ¿no debía el último Adán nacer también de tierra virgen? [10] Esa virgen de la que nació Cristo fue la

[8] IRENEO, *Adv haer* III,18,7 PG 7,938

[9] Cf IRENEO, *Adv haer* V,1,3,61-89

[10] «El iniciador de un nuevo nacimiento debia nacer de forma nueva Este es el nuevo nacimiento el hombre nace en Dios, y de El Dios nace en el hombre Asume la carne del antiguo semen pero sin el semen antiguo De este modo con nueva semilla, es decir, semilla espiritual, la carne fue reformada despues de haber eliminado todas las antiguas manchas Esta novedad en su totalidad fue prefigurada ya antiguamente el nacimiento del Señor se actuo por disposicion racional mediante una virgen La tierra, aun virgen, no habia sido violada por el trabajo del hombre, no habia sido sembrada entendamos que de ella fue formado el hombre por intervencion de Dios hasta ser un alma viviente Pues bien, si de este modo surgio el primer Adan, el sucesivo o ultimo Adan fue producido por Dios de la tierra (es decir, de la carne), de una carne no marcada todavia por la generacion, para convertirse en espiritu vivificante» TERTULIANO, *De Carne Christi* 17,1-6 CCL 2,903-905, PL 2,781B-782 C

contrapropuesta a la virgen Eva Esta concibió la muerte y tuvo un hijo asesino, aquélla, la vida y tuvo un hijo salvador de todos

Siglos más tarde otros Padres desarrollaron más este tema Uno de ellos fue Juan Crisóstomo († 407) Respecto al paralelismo María-Eva no añade nada especial «Una virgen nos hizo expulsar del paraíso, por medio de una virgen hemos encontrado la vida eterna» [11] Pero sí desarrolla el tema de la tierra virgen, como procedencia de Jesús

> «Eden —comenta Juan Crisostomo— significa *tierra virgen*, y tal fue el lugar en el cual Dios planto el paraíso (Gen 2,8) Sabe, por tanto, que el paraiso no fue obra de las manos del hombre La tierra era virgen No había sido todavia penetrada por el arado, ni excavada en el surco, sino que —sin conocer las manos de los agricultores—, solo por mandato, hizo germinar aquellas plantas Por esta razon la llamo «Eden», que significa *tierra virgen* Esta virgen fue el «tipo» (τυπος ἦν) de la otra Virgen De hecho, como esta tierra, sin recibir simiente, hizo germinar para nosotros el paraiso, asi tambien la otra, sin recibir simiente (σπερμα) de hombre, hizo germinar para nosotros al Cristo Cuando un judio te pregunte como puede dar a luz una virgen, respondele asi ¿Como una tierra virgen puede hacer germinar plantas estupendas? En hebreo, Eden significa tierra virgen» [12]

Como podemos ver, el simbolismo de la tierra virgen es auténticamente femenino Va mucho más allá del relato literario Se trata de una visión mítica, que intenta en cierta manera afirmar la precedencia ontológica de la maternidad virginal sobre la maternidad no-virginal No estamos en el campo de la imaginación literaria, sino de la reflexión mítica, de la explicación simbólica del cosmos

b) *La virginidad de Eva y de María*

Para los gnósticos, la virginidad verdadera era la virginidad del Espíritu de Dios El era la única virgen incontaminada e incontaminable *Spiritus Virginalis, Virgo lucis* [13]. Para Filón, Orígenes y sus discípulos, pesaba más la virginidad de la mente o del alma que la del cuerpo Para Ireneo, sin embargo, se es virgen propiamente «en la carne»

Eva era virgen en la carne El mandato del Creador le prohibió al hombre conocer a Eva durante algún tiempo, de modo que ella permaneciera virgen (Gén 2,16s) Pecaron cuando eran vírgenes, y por

[11] JUAN CRISOSTOMO, *In psalmum 44* 7 PG 55,193
[12] JUAN CRISOSTOMO, *De mutatione nominum* 2,3-4 PG 51,129
[13] *Evangelio segun Felipe* § 17

eso la contaminación del pecado pasó a los hijos El pecado de Eva se inició por un abandono del marido, ella sola cayo ante la insinuación de la serpiente No por ello perdió la virginidad en la carne Tampoco la perdio por concebir la palabra de la serpiente siguió virgen en la carne, pero desobediente y condenada a muerte, también en la carne

Ireneo descubrió con Justino en la virgen Eva el tipo de la Virgen Maria, madre del Hijo de Dios segun la carne La carne virginal de Eva llevaba a la muerte, no tenía ya capacidad para ser madre de los vivientes, sino de muertos Y si el mandato de Dios prohibía el uso del matrimonio por algún tiempo, eso quiere decir que Eva peco de pensamiento y de deseo, aunque físicamente permaneciera virgen

La mayoría de los gnósticos desprestigiaban el matrimonio y enaltecían el régimen virginal Ireneo afirmaba que la virginidad verdadera está en la παρθενεία según la carne y que el pecado no consistió en la pérdida de la virginidad, sino en la desobediencia La virginidad es compatible con el pecado Hipólito vio la contrarréplica a la desobediencia de Eva no sólo en la obediencia de María, sino también en la obediencia de las piadosas mujeres de Marta y María al mensaje de la resurrección [14], los apóstoles no acogieron de primeras su mensaje, escarmentados por el engaño de Eva, las piadosas mujeres (Marta y María) fueron para los apostoles lo que Eva a Adán

Para Ireneo, la virginidad de Maria no es tanto requerida por cualquier tipo de «indignidad» que se le asignara al matrimonio humano Es más bien una exigencia del plan sabio de Dios, que quiere recapitular en Cristo todas las cosas y salvar al mundo allí donde el mundo comenzó a condenarse Porque Eva al pecar era virgen, por eso María al obedecer ha de ser virgen El hecho de que Adán no tuviera padre, exigía que Jesús no tuviera padre humano

3 El desarrollo de la fe en la concepción virginal

Si preguntamos a los Padres de los ultimos siglos de la Patrística por qué Jesus hubo de nacer virginalmente, volverían a repetirnos las respuestas que acabamos de estudiar Nos hablarian de esa necesaria estructura o geometria de la historia de la salvacion (recapitulación, recirculación) Nos hablarían de la necesidad de expresar simbolicamente (en su más profundo sentido platónico) la realidad de la filiación divina de Jesús ya desde su origen Un elemento complementa-

[14] Cf HIPOLITO, *In Cant* XXV,2-3

rio que apoyaba la convicción de fe era la valorización del ideal ascético, no sólo en el cristianismo, sino también en el paganismo, de la continencia sexual, de la virginidad

La fe en la concepción virginal, estrechamente vinculada a la fe en la filiación divina de Jesús, no tuvo grandes contradictores Los reformadores protestantes adujeron bellas reflexiones teológicas y bíblicas para explicar la admirable concepción de Jesucristo por obra del Espíritu Santo y de María, la virgen La virginidad de María emerge en ellos como el gran dato cristológico, que explica perfectamente la identidad del Hijo de Dios Pero nunca ven en la concepción virginal un fenómeno aislado de la acción del Espíritu como protagonista Para Lutero se trataba de un nuevo signo

> «Este es un nuevo signo Es inaudito que una virgen conciba no carnalmente Dios quiso que este signo fuera proclamado, de modo que fuera para los no creyentes motivo de tropiezo Aun hoy sigue siendo para los judios motivo de escandalo Era un signo, porque concebir por el Espiritu Santo era algo que nunca habia acontecido» [15]

El hecho de la concepción virginal le parecía a Lutero una forma misteriosa, compleja y aun lúdica, de actuar Dios con María, pero lo que en ese acontecimiento le parece mas importante no es tanto la virginidad cuanto la acción del Espíritu Santo en María

> «Así jugo Dios con su Madre 1) La ley de Dios la condenaba como adúltera 2) Asi quedaba maltrecho su honor 3) Su vida quedo en peligro y su honor matrimonial dañado María fue concebida en pecado como los demas hombres, y, aunque ella fuera purificada del pecado original, no le habria bastado para un tal nacimiento Por eso, es el Espíritu Santo el protagonista, el que la purifica y toma las puras gotas de sangre de su corazon, pues todo tiene que ser purificado» [16]

No solo el Espíritu es el protagonista de la concepción virginal, sino los Tres, la Trinidad de Personas Ese es el misterio oculto al que se refería Ignacio de Antioquía y al que también Lutero alude. «Y ningún hombre, ni siquiera el demonio, tiene que saber como puede suceder que una mujer virgen quede encinta sin varón Pues

[15] MARTIN LUTERO, *25 Marz 1523* en *Martin Luthers Werke (= LW)* (Kritische Gesamtausgabe im Verlag von Hermann Bohlau und Bohlaus Nachfolger, Weimar 1883 ff), 58 Bande (68 Buchbande) Predigen und Schriften, 6 Bande Tischreden (= Ti), 11 Bande Briefe (= Br), 11 Bande (14 Buchbande) Anmerkungen zur Bibleluber-setzung LW11,71

[16] MARTIN LUTERO, *24 Dezember 1539* LW 47,860

porque ahi estarán las tres divinas Personas La obra ha de ser realizada por las tres, aunque esa actuación acabe únicamente en la persona del Hijo» [17] La concepcion virginal en María tiene características distintas a la curación de la esterilidad en las grandes mujeres del Antiguo Testamento, lo que en María sucede es milagroso y tiene como protagonista al Espíritu [18]

A la acción del Espíritu se refiere también Calvino cuando interpreta el texto de Is 7,14 en clave mesiánica y virginal [19] Según su exégesis, lo que sorprende a María y motiva su pregunta no es que ella hubiera de engendrar virginalmente un hijo, sino el hecho inaudito e imposible para cualquier ser humano o pareja humana de engendrar al mismo Hijo de Dios [20] H Bullinger explicitó en qué medida el Espíritu actuó en María con su poder divino [21]

4 Virginidad de María «in partu»

La importancia que iba adquiriendo el tema de la concepción virginal de Jesús y la condición virginal de María, la nueva Eva, servia como elemento organizador y unificante de otras reflexiones, más populares, que iban surgiendo respecto a la virginidad de María Ahora se trata del parto virginal

[17] MARTIN LUTERO, *28 Dezember 1544* LW 49,646

[18] «La Carta a los Hebreos dice que Sara pidio por la fe la fuerza de la concepcion, para que comprendas que ella quedo encinta de Abraham siguiendo el curso normal de la naturaleza, no a traves de un milagro Este si acontecio en la virgen Maria que concibio tambien en su seno, pero de su propia semilla, no de la semilla de un hombre Para ello el Espiritu Santo la cubrio con su sombra» MARTIN LUTERO, *1535 bis 1545* LW 43,22

[19] «Es indudable que el profeta habla de una autentica virgen, que ha de concebir no segun las normas de la naturaleza, sino a traves de la actuacion de gracia del Espiritu Santo Este es el misterio, que Pablo magnificamente ensalza "Dios ha aparecido en la carne" (1 Tim 3,16)» J CALVINO, *Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia* (= JCO) (Verlag C A Schwedtke und Sohn, Braunschweig 1863 ff), Bande 45, *Commentarius in Harmoniam evangelicam («Harmonia evangelica» 1555)* Band 46, *Sermons sur l Harmonie evangelique 1558 1560 1562* JCO 36,156

[20] «Cuando Maria supo que de ella naceria el Hijo de Dios, recibio un mensaje inaudito, y esta fue la razon por la que excluyo la relacion sexual con un hombre Por eso exclamo desconcertada «¿Como sucedera esto?» No era esta una pregunta contra la fe La hizo movida por la admiracion, no por la desconfianza» J CALVINO, JCO 45,30

[21] «Las palabras del angel a Jose no hay que entenderlas como si Cristo fuera concebido en el seno de la virgen de la sustancia del Espiritu Santo ¿Que otra cosa puede nacer del Espiritu que espiritu y de la carne que carne? Pero el Espiritu Santo de Dios realizo antes esto con poder divino, para que ella misma, sin intervencion de varon y permaneciendo virgen, concibiera y encarnara al Hijo de Dios solo de la sustancia mas pura y santificada de su cuerpo» H BULLINGER, *Marienpredigt* en *Predigtsammlung* (Christoffel Froschauer, Zurich 1558/1564), 21-24

El Protoevangelio de Santiago hablaba del parto virginal de Jesús De ahí en adelante no pocos Padres de la Iglesia comenzaron a hablar de la «virginitas in partu», como veremos seguidamente Clemente alejandrino († 215) lo aceptó sin más dificultad [22] No obstante, algunos Padres de la Iglesia, como Tertuliano y Orígenes, se opusieron a esta forma de pensar.

a) *La oposición de Tertuliano y Orígenes*

Tertuliano afirmaba que María había sido virgen únicamente antes del parto, no en el parto fue virgen en cuanto al varón *(virgo quantum a viro)*, no virgen en el parto *(non virgo quantum a partu)* [23] Aunque el matrimonio abre el seno a todas las mujeres, quien abrió realmente el seno de María, según Tertuliano, fue Jesús, el varón. A partir del nacimiento de Jesús, María tenía el seno abierto Ya no era virgen, sino madre, esposa, así lo ratifica Pablo al decir que nació de mujer, no de virgen [24].

Tertuliano utiliza la frase bíblica «aperiens vulvam» (Lc 2,23, cf Ex 13,2.13 15) en favor de su tesis: la no virginidad de María en el parto [25]. También Ireneo comentó este texto y le dio una significación más amplia, sin centrarse en el carácter virginal del parto de María

> «Pues el Logos de Dios se hará carne, y el Hijo de Dios hijo del hombre, al abrir —puro como es— con pureza —(al entrar)— aquella vulva pura (= el seno de la Virgen) que regenera a los hombres para Dios, (y) que El hizo puro» [26]

Cristo hizo pura la vulva materna al abrir, puro, la vulva pura [27] Orígenes —en su homilía 14 sobre el Evangelio de Lucas— rechaza

[22] Cf CLEMENTE ALEJANDRINO *Strom* 7,16,93 GCS 3,66

[23] «Peperit enim, quae ex sua carne, et non peperit, quae non ex viri semine Et virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu (Dio a luz desde la perspectiva de su carne, no dio a luz desde la perspectiva del esperma del varon Fue virgen en cuanto a su relacion con un varon, no fue virgen desde la perspectiva del parto)» TERTULIANO, *De carne Christi* 23,1 CCL 2,914, PL 2,789C

[24] Cf TERTULIANO, *De carne Christi* 23,3-6 CCL 2,914-915, PL 2,789C-790C

[25] TERTULIANO, *De carne Christi* 23

[26] «Quoniam Verbum caro erit et Filius Dei Filius hominis, purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit, et hoc dactus quod et nos, Deus fortis, et inenarrabile habet genus» IRENEO, *Adv haer* IV,33,11,227ss

[27] Orbe comenta Ireneo no dice, como seria de esperar, «abrio la vulva pura de su Madre», sino «abrio la vulva pura, aquella que regenera a los hombres en Dios» Por los paralelos de Ireneo, esta frase podria completarse asi «aquella que regenera *por la fe* a los hombres en Dios» Es decir, por la fe en la generacion *ex Virgine,* el Hijo de

la doctrina de la integridad física de María en el parto [28] Los Padres tenían que evitar la opinión doceta según la cual Cristo no se había encarnado adecuadamente Epifanio († 403), sin embargo, cree que la lucha contra el docetismo no exige vulgarizar el parto de Jesús hasta extremos tales que en cierta forma niegue su origen trascendente. Se expresa en estos términos·

> «El (Jesús) nacio de verdad (ἀληθῶς) en el seno de la Virgen, fue gestado durante el tiempo necesario y vino al mundo por la via natural, sin deshonor, inmaculado y sin contaminacion (γεννηθὰς δια γεννητικῶν πόρων ἀνεπαισχύντως ἀχράντως, ἀμολύντως)» [29]

Epifanio quería demostrar así que el parto de la virgen fue un parto auténtico, que aconteció de modo natural, pero que estuvo rodeado de ciertas cicunstancias adecuadas a aquel que nació: sin deshonor, inmaculado y sin contaminación [30]

Fueron muchos los Padres que aceptaron la «virginitas in partu». todos los grandes teologos de los siglos III, IV y V (Atanasio, Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio Nacianceno, Zenón, Cirilo de Jerusalén, Epifanio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo) [31]. El año 390, el Sínodo de Milán, presidido por Ambrosio, y un Sínodo de Roma, bajo el papa Siricio en el año 393, presentaron oficialmente la *virginitas in partu* como doctrina de fe de la Iglesia [32] Esta enseñanza se expresa también en la carta dogmática del papa León I «Ad Flavianum» (DS 294), en el canon 6 del II Concilio de Constantinopla del año 553 (DS 427) y, finalmente, en los cánones 2-4 del Sínodo lateranense bajo el papa Martín I, el año 649 (DS 502-504)

Dios nos regenera para Dios Ireneo al hablar asi se refiere a la concepcion, a la virginidad «ante partum» A ORBE, *Introduccion a la teologia de los siglos II* y III, II, 539-540 A Ireneo «le interesa subrayar la verdad de la humanidad de Jesus y el caracter virginal de su nacimiento, pero no le interesa nada destacar el caracter virginal del parto mismo, que se prestaria a una falsa inteligencia entre sus adversarios Es el mismo caso de Ignacio» ALDAMA, J A , *Maria en la Patristica de los siglos I* y II (BAC, 300, Madrid 1970), 223

[28] Cf ORIGENES, *In Luc hom* 14,8 SC 87,226 228 Cf H CROUZEL, *La mariologia di Origene* (Milano 1968)

[29] EPIFANIO, *Anakephalaiosis* (Sintesis del Panarion), 80 PG 42,880C

[30] Cf D FERNANDEZ, *De Mariologia sancti Epiphanii* 96

[31] Cf K RAHNER, *Virginitas in partu* en *Escritos de Teologia* IV (Taurus, Madrid 1962), 177-211

[32] Cf J HEFELE-H LECLERCQ, *Histoire des conciles d apres les documents originaux* II (Paris 1907), 78ss, cf J A ALDAMA, *La condenacion de Joviniano en el sinodo de Roma* en *EphMar* 13 (1963), 107-119

b) *Argumento de conveniencia*

La valoración cultural de la virginidad en cuanto tal en los siglos III, IV y V induce a explicar la virginidad de Maria en el parto desde otros presupuestos Se alegan ya otras razones, como el argumento de conveniencia Un ejemplo de ello es una obra del siglo IV, falsamente atribuida a Efrén el sirio († 373) y titulada «De margarita» [33]

> «Cuando llega la madurez de la carne fecundada, entonces se ponen en movimiento los dolores del parto Pero esto no ocurrio en el caso de Cristo El fue dado a luz sin dolores, dado que fue concebido sin corrupción, y que tomo la carne de la Virgen, aunque no de la carne, sino por obra del Espiritu Santo Por eso, el nacio de la Virgen, cuando el Espiritu Santo abrio su seno para hacer salir aquel hombre que era el creador de la naturaleza, y que en su crecimiento dentro de ella le daba a la Virgen una fuerza peculiar Fue el Espiritu Santo quien ayudo en el parto a aquella mujer que no conocio el lecho matrimonial Por eso el que nacio no removio el sello de la virginidad, ni la Virgen sintio fatiga ni dolor en el parto Abierta por el engordamiento del Hijo que habia concebido, inmediatamente volvio a su sello (como la madreperla) Los reyes conceden privilegios a las ciudades en las que nacieron o donde fueron glorificados En cuanto al Hijo de Dios, que todo lo puede, ¿no debia quiza conceder a su virgen Madre el don de la virginidad? Y Cristo, ¿no ha corregido y perfeccionado quiza mas todavia las cosas que parecian turbar la naturaleza? ¿Deberia nacer como cualquier otro hombre y dejar a la Madre que lo engendro, como cualquier otra entre las mujeres?» [34]

Efrén el sirio fue un defensor de la perpetua virginidad de Maria Ante las afirmaciones de quienes se atrevian a decir que María mantuvo relaciones esponsales normales con José despues del nacimiento del Salvador, Efren se pregunta

> «¿Como hubiera sido posible que aquella que fue morada del Espiritu, que estuvo cubierta con la sombra del poder de Dios, se convirtiera en mujer de un mortal y diese a luz en el dolor, segun la primera maldicion? Una mujer que da a luz con dolores no podria ser llamada bienaventurada El Señor que entro con las puertas cerradas (Jn 20 26), salio asi del seno virginal, porque esta virgen dio a luz realmente pero sin dolor» [35]

[33] Severo de Antioquia rechazo que fuera de Efren *(Liber contra impium Grammaticum* CSCO 102,179 Los contenidos de la obra son ajenos al estilo de Efren Su autor fue probablemente griego

[34] ANONIMO, *De margarita* cf el texto en *Testi mariani del primo millennio 4 Padri e altri autori orientali* (Citta Nuova 1991), 118 119

[35] EFREN, *Diatessaron* 2,6 SC 121,69-70, cf ID, *Himni de Nativitate* 10,6-9 CSCO 187,59

Gregorio de Nisa († 394) vio en Is 7,14 la ratificacion de la integridad corporal de Maria en el parto de Jesús

> «Por Isaias quedas informado previamente sobre la madre no desposada, sobre la carne sin padre, sobre el parto sin dolor (ἀνωδίνον) y el nacimiento sin mancha (αμολυντον)» [36]

Y a partir de este planteamiento los Padres conectan este tema con el paralelismo Eva-Maria, en cuanto que una da a luz en el dolor y los sufrimientos y la otra en la alegria, como ya vimos en un apartado anterior

c) *La dialéctica*

Alrededor del 385, en Roma y mas tarde en Milan, un monje reducido al estado laical, llamado Joviniano († 406), se opuso al ideal ascetico de la virginidad y negó la virginidad de María en el parto «Virgo concepit, sed non Virgo generavit» [37] Ambrosio lo combatió con argumentos escrituristicos (Lc 1,37, Is 7,14, Ez 44,2) y con el símbolo apostólico [38] Un año mas tarde aparecieron otros dos adversarios que hablaban de legitimos hermanos de Jesús Bonoso de Naiso —obispo en Dacia— y Elvidio Ambrosio les respondió en su «De institutione virginis et S Mariae virginitate perpetua» Ambrosio y Agustín hablaban de la virginidad fisiológica de María [39]

Georg Soll resume de este modo la tradicion eclesiastica ortodoxa respecto a la «virginitas in partu» «Los Padres de la Iglesia vieron tanto en la concepción como en el parto de Cristo un acontecimiento prodigioso realizado por Dios y encontraron para ello apoyos bíblicos Con todo, algunos no rehuyeron mantener la idea según la cual Cristo conservó la integridad corporal de su madre o se la restituyó de nuevo, pero naciéndo de su seno a través del camino trazado por la naturaleza Remitirse al carácter misterioso de este acontecimiento les eximió de dar una explicación verdadera y propia» [40]

El Concilio Vaticano II aborda esta cuestion de forma sumamente elegante, y como de paso, en un bellísimo texto que dice

[36] GREGORIO DE NISA, *De virg* 19 PG 46,396

[37] Lo refiere Ambrosio en *Ep* 42,4 PL 16,1173B

[38] Cf AMBROSIO, *Ep* 42,5 PL 16,1173CD

[39] Cf AGUSTIN, *Sermo* 189,2,1 PL 38,1005 «Quid mirabilius virginis partu? Concipit et virgo est, parit et virgo est, attulit (Christus) ei fecunditatem, non corrupit eius integritatem»

[40] G SOLL, *Storia dei dogmi mariani* (LAS, Roma 1981), 136

«La union de la Madre con el Hijo en la obra de la salvacion se manifiesta desde el momento de la concepcion virginal de Cristo hasta su muerte, en primer termino, cuando Maria se dirige a toda prisa a visitar a Isabel, es saludada por ella a causa de su fe en la salvación prometida y el precursor salto de gozo en el seno de su madre, y en la Natividad, cuando la madre de Dios, llena de alegria, muestra a los pastores y a los magos a su hijo primogenito, *que lejos de disminuir consagro su integridad virginal (qui virginalem eius integritatem non minuit sed sacravit)*» (LG 57)

Jesús mismo es el que consagra la virginidad de María No el que la disminuye o destruye

5 Virginidad de María «post partum»

Hemos analizado hasta el momento lo que dicen el Nuevo Testamento y los evangelios apócrifos respecto a la virginidad de María después del nacimiento de Jesús El Protoevangelio de Santiago ofreció una respuesta María no tuvo más hijos Los llamados hermanos de Jesús eran hijos de un matrimonio antecedente de José A las afirmaciones del Protoevangelio se sumó Clemente Alejandrino [41]

a) *Exigencia de la consagración de Maria por el Espíritu*

Orígenes añadió una motivación la consagración de María por el Espíritu la habilitaba para la maternidad de tal manera que no fue necesario el varón Por otra parte, Orígenes valoraba muchísimo el ideal ascético de la virginidad ¿Cómo no hacer de María la primicia de la virginidad femenina? [42] Se opuso a la opinión de Tertuliano [43], según la cual, tras el nacimiento de Jesús, María se habría unido en matrimonio con José, por lo cual Jesus la habría rechazado Esta opinión no tiene ningún punto de apoyo porque «los hijos atribuidos a José no nacieron de María *(non erant orti de Maria)* y no hay ninguna Escritura que lo pruebe» [44]

Para los Padres que afirmaban la «virginitas in partu», habría sido totalmente ilógico que el seno de María no permaneciera inviolado durante su sucesiva vida matrimonial

b) *«Sensus fidelium» e imágenes ilustrativas*

Cuando Epifanio hubo de responder a los antidicomarianitas (= adversarios -ἀντίδικοι de María) sobre el tema de los hermanos de Jesús, adoptó la solución del Protoevangelio de Santiago Epifanio opinaba que José tenía 84 años cuando volvió de Egipto y que vivió todavía 8 años más La función de José habría sido, según Epifanio, únicamente «proteger a María» Cuando los evangelistas llamaban a Jesús hijo primogénito no querían decir —según Epifanio— el primero de otros hermanos, sino el Primogénito en sentido trinitario [45] Se valió también como argumento de una fábula según la cual los cachorros de leona, después de una gestación de 26 meses, arrancan consigo al nacer la matriz de la madre y la hacen ya incapaz de tener otros cachorros [46] Jesús fue el «León de Judá» (Ap 5,5), que arrancó también la matriz de su madre Por eso, Epifanio llama a María en más de 16 ocasiones «virgen perpetua (ἀειπαρθένος)» [47]

Basilio († 379) defendió la perpetua virginidad de María. Reconoce que en la Escritura no hay argumentos para probar apodícticamente la virginidad «post partum», y por eso recurre —más como ilustración que como prueba— a la narración apócrifa de Zacarías. Pero el verdadero argumento para él estaba en el sentido de los fieles los χριστόφιλοι «no soportan que se diga que la Theotókos cesó de ser virgen en un determinado momento» [48]

[41] «Judas, que era un hermano de los hijos de Jose, y muy temeroso de Dios, aun sabiendo su parentesco con el Señor, no dijo, sin embargo, que era su hermano ¿Que dijo en cambio? "Judas, siervo de Jesucristo, es decir del Señor, hermano de Santiago" Esto es ciertamente exacto, era su hermano por parte de Jose» CLEMENTE ALEJANDRINO, *Fragm in Jud ep* GCS 10,21

[42] Maria «conservo su virginidad hasta el fin (εν παρθενιᾳ τηρεῖν μεχρι τελους) para que el cuerpo que estaba destinado a servir a la palabra *(el Espiritu Santo descendera sobre ti y la fuerza del Altisimo te cubrira con su sombra)* no conociera una relacion sexual con un hombre, desde el momento que sobre ella habia bajado el Espiritu Santo y la fuerza del Altisimo como sombra Creo que esta bien fundado decir que Jesus se ha hecho para los hombres la primicia de la pureza que consiste en la castidad y Maria a su vez para las mujeres No seria bueno atribuir a otra la primicia de la virginidad» ORIGENES, *In Mt comm* 10,17 GCS 10,21

[43] «Virgo enixa est, semel nuptura post partum» TERTULIANO, *De monogamia* 8 Elvidio, Jeronimo y muchos otros reconocieron en este texto la negacion por parte de Tertuliano de la virginidad *post partum* En otro texto contrapone Tertuliano la situacion anterior virginal de Maria a la subsiguiente, que define de «mulier virum passa» «non enim poterat (Apostolus) posteriorem mulierem nominare, de qua Christus nasci non habebat, id est virum passam, sed illa, quae erat praesens, quae erat virgo» TERTULIANO, *De virginibus velandis* 6,3 DAL COVOLO, E , *Riferimenti mariologici in Tertulliano* en S FELICI (ed), *La mariologia nella catechesi dei Padri (eta prenicena)* (LAS, Roma 1989), 127-128

[44] ORIGENES, *In Lc 7* GCS 9,45

[45] Cf EPIFANIO, *Haer* 78,10-20 GCS 3,460 464

[46] Cf EPIFANIO, *Haer* 78,12 CGS 3,463

[47] Cf D FERNANDEZ, *De mariologia sancti Epiphanii* 148

[48] BASILIO, *Hom de Nativitate* PG 31,1468s

c) *El propósito de virginidad de María*

Gregorio de Nisa, con motivo de una predicacion de Navidad, después de narrar una historia apócrifa (Protoevangelio de Santiago), explica la escena de la Anunciacion diciendo que, al decir Maria que no conocía varón, se estaba refiriendo a su propósito de guardar virginidad

«El angel le anuncia el nacimiento y ella se aferra a la virginidad, porque piensa que mantenerse intacta es superior al mensaje del angel No niega la fe al angel Pero tampoco se echa atras de su decision (κεκριμενων) por la virginidad» [49]

Varios años mas tarde Agustin matendria esta opinión en su escrito Sobre la Virginidad y en su Sermón 291, hablando ya expresamente de un «propositum» de virginidad de Maria Al apoyar esta idea en el evangelio apocrifo, Gregorio de Nisa supone que la decisión de Maria estaba en continuidad con la decision de Ana y Joaquín que la consagraron a Dios

d) *Virginidad de María y de Jose*

Respecto al tema de los hermanos de Jesus u otros hijos de Maria, defendido por Elvidio, se alzó Jeronimo Dedicó al tema un estudio monográfico en el que respondia a todas las objeciones [50] Se sirvió de argumentos escrituristicos y de las memorias de Hegesipo (escritas en torno al 180), transmitidas por Eusebio en su *Historica eclesiástica* Jeronimo rechazó la solución del Protoevangelio de Santiago e introdujo un elemento nuevo e hipotético que José permaneció también virgen

e) *Los hermanos de Jesús, según los reformadores*

Los reformadores afirman conjuntamente la virginidad permanente de María Coinciden en oponerse a la opinion de Elvidio Según ellos, los llamados «hermanos del Señor» eran solamente primos Se identifican totalmente con la tesis de Jeronimo Así escribe Calvino

«A partir de Mt 1,25, Elvidio creo mucha confusion en la Iglesia, porque de el dedujo que Maria habia permanecido virgen unicamente hasta el primer nacimiento y despues tuvo otros hijos con su marido La perpetua virginidad de Maria fue defendida vigorosa y perfectamente por Jeronimo Es suficiente decir que es insensato y falso deducir de estas palabras que sucedio despues del nacimiento de Cristo Es llamado el primogenito no por otra razon sino para que sepamos que el nacio de la virgen En este texto se niega que Jose hubiera tenido concurso marital con Maria antes de nacer el niño, todo esta limitado a este tiempo Pero nada se dice de lo que sucedio despues» [51]

Lutero expresaba su opinion exegética de que la expresión «hermanos» significaba «primos» [52] Pero su opinion teológica iba más allá «Maria permanecio virgen, pues tras sentirse madre del Hijo de Dios, no deseó ser madre de otro hombre, sino permanecer en esta gracia» [53]

Los reformadores protestantes confesaron siempre la virginidad perpetua de Maria Para Lutero, María, bajo el velo de esposa ocultaba a la virgen antes y despues del nacimiento [54] Zwinglio decia, asimismo, que el objetivo de su matrimonio con José no fue establecer una relacion matrimonial para engendrar hijos, sino la de recibir

[49] Gregorio de Nisa *Hom in Nativ* PG 46,1140s
[50] Jeronimo, *Adv Helv* PL 23,196ss

[51] JCO 45,70, cf JCO 46,271 272 La palabra «primogenito» es entendida por Calvino en todo su vigor biblico De Efrain dice la Escritura que es el «primogenito de Dios» (Jer 31,9), en referencia a las naciones que participarian en la adopcion de gracia Jesus es llamado el «primogenito de todos los creyentes» o primogenito entre muchos hermanos (Rom 8,29) De este primogenito es madre Maria J Calvino, *Praelectiones in Jeremiam 1563* JCO 38,656-657 «¿No es el hijo del carpintero?» (Mt 13,55) Por designio admirable de Dios vivio Cristo hasta los treinta años en lo oculto de la casa de sus padres Esto fue extraña e injustamente motivo de tropiezo para la gente de Nazaret, en lugar de acogerlo con temor como enviado del cielo ¡Si hubieran descubier o que era Dios el que actuaba en Cristo! Pero intencionadamente ellos pensaban en Jose, en Maria y en todos los parientes y sus relaciones entre ellos, para ocultar la luz que se manifestaba Como «hermanos» eran designados —segun la costumbre judia— sobre todo los parientes de sangre Pero de ello dedujo ignorantemente Elvidio que Maria habia tenido mas hijos, porque alguna vez se habla de "hermanos de Cristo"» JCO 45 426

[52] En textos como Jn 2,12, 7,3, Mt 12,46, Hech 1,14 uno «se preocupa y se pregunta como el Señor Jesus pudo tener hermanos, dado que el era el hijo unico de Maria, y la virgen Maria no fue madre de ningun otro hijo Entonces algunos responden que eran hijos de un matrimonio precedente de Jose, antes de estar con Maria, estos fueror llamados despues "hermanos de Cristo", otros dicen que Jose tuvo junto con Maria otra mujer, tal como estaba permitido entre los judios Yo creo que "hermanos" aqui significa "primos", dado que los judios y la Sagrada Escritura llamaban a todos los primos "hermanos"» Martin Lutero, *1537/1538* LW 46,723

[53] Martin Lutero, *Tischrede n 4435 Erganzungen 1539* LW 48,579

[54] «A Jose le cabe un gran honor ante Dios A el le fueron confiados el Hijo de Dios y su Madre Asi Jose es un carpintero, que actua como cualquier hombre de pueblo y que trabaja en lo oculto Pero quedo escrito para nosotros para que sepamos que Cristo vino y que su madre fue virgen, aunque bajo el velo de esposa se ocultaba la virgen antes y despues del nacimiento» Martin Lutero, *Predigt 24 Dezember 1540* LW 49,174



su ayuda y protección [55]. Y defendió la virginidad perpetua de María en los siguientes términos:

> «Hay que considerar aquí el honor que el evangelista Lucas y también Mateo le tributan por su elevada pureza; ella es joven pura e intacta antes del parto, en el parto y después del parto, es decir, siempre. Entre los hombres es imposible que una madre sea al mismo tiempo virgen; para Dios todo es posible, porque todas las criaturas obedecen a su voz» [56].

Y H. Bullinger hablaba de la santa encarnación, del santo nacimiento de aquel que estaba llamado a santificar a todos, y también de María, santa morada, madre de su santo nacimiento en perpetua virginidad [57].

II. MARIA, LA MADRE DE DIOS

La teología cristiana se inició con la cristología. La cristología comenzó con la simple identificación de Jesús de Nazaret con el Mesías (Mc 8,29). Continuó y culminó con la afirmación de fe: Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios. La afirmación simultánea de lo divino y humano en Jesús implicaba entender su origen divino y humano de forma coherente. La afirmación de que Jesucristo no sólo fue concebido por obra del Espíritu, sino que también fue «nacido de mujer», hizo necesario que la cristología se ocupara también de la Madre de Jesús. La mariología se convirtió entonces en «maternología» o doctrina sobre la Madre de Jesús.

[55] «Cuando se cumplió el tiempo designado por Dios, envió a su mensajero Gabriel a la joven María *(Magd Maria)*, que estaba desposada con el piadoso José. La sabiduría divina se muestra en que el desposorio con José no pretendía establecer una relación matrimonial entre ellos en orden a engendrar hijos, sino para que la hija María, después de encontrarse encinta, no fuera apedreada según la ley judía, que estaba establecida para quienes concebían sin marido El que José apareciera como su esposo, la protegía de la ley. También se desposó con él para que ella y el niño encontraran en él un protector y cuidador»: H. ZWINGLI, *Eine Predigt von der reinen Gottesgebärerin Maria* ZSW 1,391-392.

[56] H. ZWINGLI, *Eine Predigt von der reinen Gottesgebärerin Maria*· ZSW 1.392-393.

[57] «Fue santa la encarnación y santo el nacimiento de aquel que estaba predestinado a ser la santificación de todos los santos y de aquellos que habían de ser santificados en el mundo; ya Daniel lo llamó "santo de los santos" (Dan 9,24). También había de estar distinguida por una especial y perpetua virginidad y por una especial y escogida pureza, permaneciendo siempre en ella, aquella a quien el Dios eterno escogió de forma especial para ser la santa morada, el templo de su Hijo y la madre de su santo nacimiento»: H. BULLINGER, *Marienpredigt*, en *Predigtsammlung* (Christoffel Froschauer, Zürich 1558/1564), 25-26.

Los avatares de la maternología mariana están vinculados a las controversias cristológicas. La acentuación de un aspecto u otro en la realidad paradójica de Jesús, repercutía indudablemente en la comprensión de la función de María respecto a El. Y, correlativamente también, cualquier afirmación mariológica repercutía automáticamente en la cristología.

No vamos a poder seguir paso a paso el camino del discernimiento cristológico de la Iglesia de los primeros siglos. Nos contentaremos con la contemplación de algunos momentos históricos y de aspectos teológicos especialmente relevantes.

1. Madre del Hijo de Dios encarnado

Creer en la encarnación del Hijo de Dios no ha sido fácil. Ya desde el principio se vio contradicha esta creencia.

a) *Rechazo de la encarnación*

Los ebionitas negaban la concepción y parto virginales. Aún más: rechazaban la encarnación estricta del Verbo. Admitían una encarnación o humanización «sui generis» del Espíritu de Dios en el bautismo del Jordán. No creían en el Hijo de Dios distinto del Padre. Noeto, por ejemplo, decía que Cristo era el Padre en persona (sometido a humana generación, pasión y muerte); siempre el mismo, aunque con nombre distinto. La Virgen María acogió al Padre para revestirlo y engendrarlo hombre [58].

Los gnósticos negaban la encarnación del Hijo de Dios en el seno de María: o porque Jesús no era el Hijo de Dios —según los ofitas— [59], o porque el fruto del seno de María no era *rigurosamente* suyo *(ex Maria),* no se encarnó en ella, sino que simplemente pasó por ella *(per Mariam* [60]) —según los valentinianos [61]—. Los gnósti-

[58] HIPOLITO, *Contra Noetum,* 1,2, 2,7; 3,2; 8,1.

[59] Para los ofitas, Jesús, hijo de María según la carne e hijo también de Prunicos Espíritu Santo según el espíritu, no era el Salvador, el Hijo de Dios, llamado a deificar a los espirituales y conducirlos a la Gnosis del Padre. Era hermano, en espíritu, de los demás hombres espirituales, hijos de Prunicos; superior a ellos en sabiduría, limpieza y santidad; pero también necesitado de Salvación: cf. A. ORBE, *Introducción a la teología de los siglos* II y III, II,515.

[60] «Hay, empero, quienes dicen que él (el Demiurgo animal) emitió también a Cristo, hijo suyo propio, y además psíquico (un Cristo o Mesías animal), y que de éste había hablado mediante los profetas. Es el que se abrió camino a través de María, como agua que pasa por un tubo. A él bajó en el bautismo (del Jordán) el Salvador aquel procedente de los eones del Pleroma, en figura de paloma Y en él se presentó también el germen espiritual procedente de (Sofía) Achamoth»: IRENEO, *Adv haer* I,7,2,19ss: PG 7,514A

[61] Jesús se componía de dos hombres. el psíquico (Mesías, hijo del Demiurgo,

cos afirmaban, pues, que Cristo no tomó nada de la virgen. Rechazó la herencia de la carne y la semejanza con el primer Adán.

b) *«Ex Maria»: presupuesto necesario de la redención*

Pues bien, negar el «ex Maria» era para Ireneo acusar de incoherencia *(inconstans artificium videbitur)* al Artífice del mundo. Si el Verbo no se hubiera hecho realmente hombre, todo el sistema de la redención caería por tierra: no habría padecido ni sufrido. El texto de Gál 4,4 («Dios envió a su hijo, *nacido de mujer*») es para Ireneo la ratificación de todo lo que la Iglesia confiesa.

Las respuestas teológicas de Justino e Hipólito a Noeto clarifican más el sentido de la maternidad de María. Ambos se oponían a la idea de la autoencarnación del Padre. Para Justino, el Dios Ignoto, sumamente trascendente, actúa sólo a través de su Verbo [62]. «Uno mismo es el encarnante y el encarnado», decía Tertuliano [63].

c) *Maternidad para la kénosis*

Para Hipólito, aun antes de la encarnación, el Logos era Hijo de Dios; pero sólo a raíz de la encarnación se vuelve Hijo *perfecto* de Dios. La perfecta filiación del Logos requería, según Hipólito, dos cosas: la filiación divina según el Espíritu y la humana según la carne. La Virgen no *perfecciona* al Logos, por hacerlo Hijo, sino por manifestarlo en su identidad de Hijo:

> «Sin carne (ἄσαρκος) y en sí mismo, el Logos no era Hijo perfecto, siendo como era Logos perfecto en cuanto Unigénito; ni la carne en sí misma sin Logos podía subsistir, por tener en el Logos la subsistencia. Así pues, se ha manifestado un único perfecto Hijo de Dios» [64].

Hipólito sitúa a María en el misterio de la encarnación del Verbo. Este se encarna para asumir en sí al hombre caído en el mal y reintegrarlo:

racional, arcóntico) y el pneumático (sin nombre personal, hijo del Espíritu Santo y procedente de El como germen espiritual femenino). La virgen María, a través de la cual pasó sin lastimar su entereza el misterioso fruto, dio a luz un individuo visible y pasible.

[62] Tal como se deduce de Lc 1,35: «por el Pneuma y la Dynamis venida de Dios (Lc 1,35) no cabe entender otra cosa que el Logos»: JUSTINO, *1 Apol* 33,5-6; 32,8-10; 66,2; 23,2.

[63] Cf. TERTULIANO, *Adv. Prax.* 27,1. Cf. también R. CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano* (Friburgo 1962), 11.49ss.128ss.

[64] HIPÓLITO, *Contra Noetum,* 15,7.

> «Sabemos que él asumió el cuerpo de la Virgen, que revistió el hombre viejo mediante una nueva creación, que pasó a través de toda edad de la vida, para convertirse en norma de toda edad... Sabemos que este hombre ha nacido de una masa como la nuestra: si no hubiera sido de nuestra misma masa, vana sería la ley de imitar al maestro. Si este hombre hubiera sido de otra sustancia, ¿por qué me habría mandado tales cosas a mí, que soy débil por naturaleza? ¿Sería bueno y justo?» [65].

Los Padres del siglo II entendían la maternidad de María como el medio que Dios escogió para abajarse hasta nosotros, para su kénosis. Las palabras «condescendencia» *(katábasis)* y kénosis explicaban esta acción de Dios. María aportó los medios necesarios para esta katábasis y kénosis. Jesús recibió de ella la forma de siervo. La significatividad de María reside no tanto en su ser cuanto en su implicación en la plenitud de los tiempos, en la historia de la redención.

2. **La «Theotókos»**

Pablo de Samosata, obispo de Antioquía hacia el año 260, afirmaba que María era madre de Jesús, no del Logos. Se preguntaba: ¿a quién engendró María: a Dios o a un hombre? La respuesta de este obispo era clara: ¡a un hombre! Mientras tanto, el pueblo proclamaba a María *Theotókos* (la que engendra a Dios). Por lo que conocemos, quien primero utilizó la palabra *Theotókos* fue Alejandro de Alejandría [66]. Después apareció el título en el fragmento de un papiro egipcio que contenía la oración mariana más antigua, «Sub tuum praesidium» [67]. En todo caso, en esta contraposición entre el obispo y el pueblo queda tipificada lo que fue una controversia muy apasionada.

a) *El Hijo, consustancial al Padre: Nicea*

La cuestión fundamental, no obstante, era entender la relación entre los divino y lo humano en Jesús, o lo que técnicamente se ha llamado la «communicatio idiomatum». Esta expresión no se hizo popular hasta el tiempo de las controversias arrianas, cuando Atanasio (295-373) la empleó frecuentemente.

[65] HIPÓLITO, *Philosophoumena,* X,33: PG 16,34-51.

[66] Cf. «Nuestro Señor Jesucristo ha recibido real y no aparentemente un cuerpo de la Theotókos María»: AEJANDRO DE ALEJANDRÍA, *Ep. ad Alex. Const. n.12,* en TEODORETO, *Historia ecclesiastica,* 1,3 : PG 82,908.

[67] Cf. G. GIAMBERARDINI, *Il Sub tuum Praesidium nella tradizione egiziana,* en *Mar* 96 (1969), 324-362.

El Concilio de Nicea estableció definitivamente la divinidad de Cristo: Jesús es consustancial (ὁμουσιος) al Padre. Pero respecto a la humanidad de Jesús dejó el problema sin resolver: ¿qué relación media entre lo humano y lo divino en Cristo?, ¿quedará lo humano totalmente amortiguado, diluido ante el poderío de la divinidad? Un devoto del término ὁμουσιος y un ardiente luchador contra el arrianismo, Apolinar de Laodicea (310-390), amigo de Atanasio, diluyó de tal manera la humanidad de Jesús en favor de la divinidad, que llegó a afirmar que Jesús no tenía alma humana, que era un hombre sin alma: ἄψυχος ἄνθρωπος. Por eso, según Apolinar, no podía existir ningún tipo de distinción entre el hijo de Dios y el hijo de María, porque Cristo era una sola persona. Hasta el cuerpo que recibió de la virgen María era divino. Su cristología derivó en docetismo.

b) *¿Y lo humano en el Hijo? El debate en torno al Concilio de Efeso*

Como reacción al apolinarismo, el debate se centró en la humanidad de Jesús. De ello da un excelente ejemplo Gregorio Nacianceno (329-390) en su segunda Carta a Cledonio [68]. La cuestión no es si Cristo es divino o no, sino cómo lo divino asume lo humano [69].

El 10 de abril del 428 Nestorio tomó posesión como Patriarca de Constantinopla. Un año después escribió una carta al papa Celestino lamentándose de que algunos equipararan a la Virgen y Christotokos a Dios, como si fuera divina, designándola Theotókos [70]. En esta carta manifiesta Nestorio que no comprende la comunicación de idiomas. Cirilo Alejandrino († 444) intentó convencer a Nestorio con una exposición teológica sobre la comunicación de idiomas, explicando que la expresión Theotókos no quería decir que la naturaleza divina recibiera su origen de la santa Virgen: «La Escritura no dice que el Logos haya unido a sí la persona de un hombre, sino que

[68] «Si alguno no acepta a santa María como Theotokos, está entonces separado de la divinidad Si alguien dice que Cristo ha pasado a través de la virgen como a través de un canal . si alguien afirma que antes fue formado el hombre y después sustituido el Dios... si alguien dice que hay dos hijos, uno de Dios Padre y otro segundo de la madre, y no sólo uno y el mismo, ese tal debe ser excluido de la filiación, que ha sido prometida a los ortodoxos. Hay ciertamente dos naturalezas, pero no dos hijos... lo que no ha sido asumido no ha sido redimido»: GREGORIO NACIANCENO *Carta 101* PG 36,181.

[69] «That Mary is *theotokos* expresses the Christological idea that he who was born of her is real God and real man. In this sense the term *theotokos* means exactly the opposite of what it later came to mean. Later when the term was used, everybody understood it as a kind of royal title underscoring Mary's privileged position and honor»· S. BENKO, o.c., 253.

[70] *Nestoriana* (ed. F LOOFS, Heidelberg 1905), 165-168. ACO 1/2,12-14.

asumió carne y sangre, hizo suyo un cuerpo como el nuestro, y como hombre nació de la mujer, sin repudiar la divinidad y el nacimiento de Dios Padre, sino permaneciendo aquello que era en la asunción de la carne... Así han pensado quienes han llamado a María Theotókos» [71]. A lo cual respondió Nestorio muy irritado, rechazando la «communicatio idiomatum».

El Concilio de Efeso tuvo lugar el año 431. En vísperas del concilio el significado de *Theotókos* era cristológico, no mariológico. Nestorio se presentó en Efeso con 15 obispos; Cirilo, con más de 40. A causa del mal tiempo, los legados pontificios llegaron con 14 días de retraso. Sin la presencia de los legados, Cirilo, como representante del Papa, invitó a Nestorio a una sesión el 22 de junio. Este se negó. Pero la sesión tuvo lugar. Durante ella Nestorio fue excomulgado y fue aprobado solemnemente el título de *Theotókos* e incluido en el lenguaje eclesiástico-teológico. El protocolo fue firmado por los 197 asistentes y Cirilo lo firmó en nombre del Arzobispo de la Iglesia romana, Celestino.

Durante aquellos días el pueblo de Efeso había escuchado en todas las iglesias predicaciones sobre el tema. Acompañó, entusiasmado, a los Padres conciliares a su casa. Se dice que se formó una gran manifestación de antorchas. Cuando más tarde llegaron los legados pontificios (11 de julio), aprobaron todo lo realizado.

El hecho de que María fuera oficialmente declarada *Theotókos* en Efeso, donde estuvo «el templo de la gran diosa Artemisa», quizá no sea irrelevante. El pueblo de Efeso reaccionó ante la decisión conciliar de forma semejante a como sus ancestres reaccionaron unos 400 años antes cuando pensaron que estaba en juego el honor de Artemisa (Hech 19). Ellos ahora aclaman por las calles a María —y ¡no por motivos cristológicos!— como la «Theotókos». Curiosa coincidencia: sus ancestres gritaron, cuatro siglos antes: «Grande es Artemisa de los Efesios»; ahora ellos gritan: «La Theotókos».

Los Padres de Efeso, sin embargo, no pretendían privilegiar a María, sino dar cuenta de su fe cristológica: afirmar y confesar que el Hijo de Dios nació de mujer, fue verdadero hombre. María entraba a formar parte de los grandes argumentos teológicos aportados en los debates cristológicos. Ahí «la mariología se convirtió en una disciplina teológica» [72].

Efeso fue una victoria para los teólogos y obispos que defendieron con éxito la ortodoxia de las influencias paganas, especialmente de la idea amenazante de politeísmo. En el proceso, sin embargo, no

[71] CIRILO DE ALEJANDRIA, *Ep 2 ad Nest*, *Ep* 8: PG 77,60b.

[72] S BENKO, *The Virgin Goddess Studies in the pagan and christian roots of Mariology* (E. J. Brill Leiden-New York-Köln 1993), 257

se dieron cuenta de un rápido progreso de una religión popular, profundamente arraigada, que adoptó y bautizó innumerables prácticas paganas. La veneración de mártires, santos, estatuas, reliquias y amuletos se convirtió en expresión acrítica de devoción. Todo esto quedaba descolorido ante la devoción a la Virgen María. Los Padres de Efeso abordaron muy bien la cuestión cristológica, pero no la mariológica. Si María formaba parte de la humanidad pecadora, ciertamente que podía ofrecerle a su hijo la forma de siervo. Pero María transmitiría en ese caso su contaminación pecadora. Sólo cuando se desarrolló plenamente el tema de la Inmaculada Concepción pudo entenderse la encarnación de otra manera: como un auténtico acontecimiento cósmico. Es decir, en María, la Inmaculada, lo divino se unió con lo humano antes del pecado, y por eso pudo iniciarse una nueva creación. Al adoptar el título de *Theotókos* se abrió un camino hacia esta visión. Pero los teólogos se encontraban todavía muy por detrás de la piedad popular que contemplaba a María como la mujer vestida del sol, y a la que le tributaba todos los honores que los paganos reservaban a la Reina del cielo [73].

c) *El equilibrio del Concilio de Calcedonia*

El equivalente latino de θεοτόκος, «Deipara» o «Dei Genetrix» no se encuentra ni en Jerónimo ni en Agustín. Ambrosio sólo los utiliza dos veces [74]. Con todo, ellos sí confesaban lo que Theotókos quería significar. Tampoco Juan Crisóstomo († 407) ni Teodoro de Mopsuestia († 428) utilizaron nunca el término Theotókos. Ellos preferían el apelativo Anthropotokos (ἀνθρωποτόκος). Sin embargo, Severiano de Gabala († 408) se declaró sin reservas por el término. El llamaba a María la ἁγία θεοτόκος παρθένος [75], como también Cirilo Alejandrino en su controversia con Nestorio.

El Concilio de Calcedonia (451) defendió y determinó teológicamente la constitución de la personalidad de Cristo en el instante de su generación virginal: la naturaleza divina y la naturaleza humana asumida por él se unieron en la persona del Dios-Logos de forma no confusa e inseparada (ἀσυγχύτως - ἀδιαιρέτως). En ese mismo momento contemplaba el Concilio de Calcedonia a María como θεοτόκος, *Dei Genetrix*. Era un término provocatorio como «el Verbo se hizo carne» (ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο) (Jn 1,14). Con ello se unían una realidad sólo accesible por la fe (Jn 1,14), la divinidad del que había

[73] Cf. S. BENKO, o.c., 262.

[74] Cf. AMBROSIO, *Hesaemeron*, V,20,65: PL 14,248; *De virg.* II,2,7: PL 16,220B.

[75] Cf. SEVERIANO DE GABALA, *Or. in creat. mundi:* PG 54,466; *Hom. de legislatore:* PG 56,409-410.

nacido de María, y un dato perceptible, su nacimiento de mujer (Gál 4,4).

La soteriología de los Padres era encarnacionista: «Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est». En este contexto se habla de la Theotókos.

3. **Posterior desarrollo**

La grandeza de Jesús, como Hijo de Dios, es la fuente de la grandeza y el valor que implica la maternidad de la Madre de Dios. Los reformadores son conscientes del privilegio que supone para María ser la Madre del Señor. En su comentario al Magnificat, Lutero lo resalta con palabras llenas de elogio:

> «Las grandes cosas que Dios ha realizado en María se reducen a ser la Madre de Dios. Con ésto le han sido concedidos muchísimos otros bienes, que nadie podrá nunca comprender. De ahí se deriva todo su honor, toda su bienaventuranza y que ella sea en medio de toda la raza humana una persona del todo singular e incomparable. Ella ha tenido con el Padre celeste un niño, y un niño tal... Se comprende todo su honor, cuando se la llama Madre de Dios. Nadie puede decir cosa mayor de ella, aunque uno tuviera tantas lenguas como follaje tiene la hierba, como estrellas el cielo o arena las playas. Hay que meditar en el corazón lo que significa ser Madre de Dios» [76].

La reflexión teológica sobre María como «madre de Dios» estuvo fuertemente ligada en Occidente al desarrollo dogmático de la Inmaculada, la Asunción, la Co-redención, la Mediación, como veremos en siguientes capítulos.

III. CONCLUSION: LA MATERNIDAD VIRGINAL DE MARIA

1. La fe en la concepción virginal de Jesús pertenece al Nuevo Testamento. Mateo, Lucas y Juan —como hemos visto— son las bases bíblicas de esta fe de la Iglesia. La concepción virginal no se realiza bajo el poder autónomo de María. No es un prodigio efectuado por la naturaleza biológica de María. Las introducciones cristógicas de Mt, Lc y Jn nos hablan de la acción de Dios, del Espíritu en María, y sólo en María. Jesús no es hijo de un milagro, sino «de Spiritu Sancto ex Maria virgine».

[76] MARTÍN LUTERO, *Auslegung des Magnificat*, 1522: LW 7,572.

2. Según los Padres del siglo II (Ignacio de Antioquía, Ireneo, Hipólito, Tertuliano), María engendró a Cristo Jesús y le dio una carne verdadera y real, pasible, capaz de sufrir y morir. María lo engendró «virginalmente». El segundo Adán nació de una tierra no cultivada ni labrada, todavía virgen y fue plasmado por la mano de Dios (el Verbo), sin semilla de hombre, como el primer Adán. Esta tierra no fue de barro, sino la carne virginal de María, para que fuera posible la recapitulación de todo lo humano. Se hizo necesaria una nueva semilla no corrompida y una nueva tierra no violada ni sembrada. La virginidad de María no se deduce de una visión hostil a la sexualidad, sino de la necesidad de un nuevo comienzo según el principio. La virginidad de María es medio de kénosis y, al mismo tiempo, memoria de los orígenes virginales del mundo.

3. El pecado de Eva no consistió en la pérdida de la virginidad, sino en la desobediencia. Concibió la palabra de la serpiente siendo virgen «en la carne», pero después propagó a través de la generación su pecado en la humanidad.

4. La creencia en la virginidad en el parto tiene su base documental en el Protoevangelio de Santiago. Algunos Padres la contradicen, porque les sonaba a docetismo. Otros indicaban, sin embargo, que el parto de Jesús había de corresponderse con la concepción virginal y debía estar afectado de aquella virginidad fundamental. Epifanio lo llamada parto «inmaculado y sin contaminación ni deshonor». Fue haciéndose cada vez más común la creencia de que el parto de Jesús fue bienaventurado, sostenido por el Espíritu Santo, y que en él no tuvo efecto la primera maldición de «dar a luz los hijos con dolor».

5. Respecto a la virginidad después del parto, tras las vacilaciones de algunos Padres, la mayoría defendieron la virginidad permanente de María. Se decía que los que de verdad aman a Cristo no toleran que se diga que la Theotókos cesó de ser virgen en un determinado momento.

6. Ante la negación por parte de los gnósticos de la auténtica encarnación del Hijo de Dios, y por lo tanto, de la verdadera maternidad de María respecto a Jesucristo, la Iglesia confesó la encarnación «ex Maria». El Hijo de Dios nació de mujer. Recibió de ella una masa como la nuestra, una sustancia como la nuestra (Hipólito).

7. La comprensión del misterio de Jesús, el Hijo de Dios hecho hombre, comportaba una forma peculiar de entender la maternidad de María. Para quienes distinguían entre el Logos y el hombre Jesús (Pablo de Samosata), María era solamente la madre del hombre. Para quienes Jesucristo era de tal manera consustancial al Padre que no tenía alma humana (Apolinar de Laodicea), María era madre de la divinidad y le dio a Cristo un cuerpo divino. Para quienes Jesús tenía

una personalidad humana o resaltaban especialmente la humanidad de Jesús en contraposición a su personalidad divina o su divinidad (Nestorio), María era Christotokos, pero en manera alguna Theotókos. La Iglesia confesó —en su ortodoxia— que Jesús es el Hijo de Dios, consustancial al Padre y consustancial a nosotros, en unidad de persona que es divina. Por esto, dada la intercomunicación entre su naturaleza divina y humana («communicatio idiomatum»), María es auténtica Theotókos.

CAPITULO VIII

LA INMACULADA, LA ASUNCION

BIBLIOGRAFIA

AA VV, *I privilegi di Maria SS in S Bonaventura* (Atti del VI Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 27-30 settembre 1965) (Oasi Maria Immacolata, Montecalvo Irpino 1966), BALIC, C, *Joh Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis* (Romae 1955), BORRESEN, K ELISABETH, *Anthropologie medievale et theologie mariale* (Universitetsforlaget, Oslo 1971), COATHALEM, H, *Le parallelisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu a la fin du XIIe siecle* (Universitas Gregoriana, Roma 1954), DE FIORES, S, art *Inmaculada* en *NDM* 909-919, FERNANDEZ, D, *De mariologia Sancti Epiphanii* (Pontificia Academia Mariana Internationalis, Romae 1968), FILOGRASSI, G, *Traditio divino-apostolica et Assumptio B M V*, en *Gregorianum* 30 (1949), 443-489, GHERARDINI, B *Sant Agostino e l'Immacolata Concezione*, en *Divinitas* 35 (1991), 114-133, HURST, T R, *The «Transitus» of Mary in a Homily of Jacob of Sarug*, en *Mar* 52 (1990) 86-100, JUGIE, M, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge* (Roma 1944), MEO, S, art *Asuncion Dogma, historia y teologia*, en *NDM*, 263-270, STAVROVSKY, A, *La Sainte Vierge Marie La doctrine de l'Immaculee Conception dans l'Eglise catholique et orthodoxe* (Ed Mariani, Roma 1973), TAVARD, G, *John Duns Scotus and the Immaculate Conception*, en ANDERSON, H G (ed), *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1992), 209-217, TSIOPANAS, V, *La santita di Maria nell oriente cristiano Dottrina di Nicola Cavassilas*, en AA VV, *Esemplarita mariana nel misterio della chiesa* 2 Simposio (Ed Eco, S Gabriele 1973), 47-58, ZAVALLONI, R -MARIANI, E, *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto* (Ed Antonianum, Roma 1987)

Si en el tiempo inmediatamente posterior al Nuevo Testamento la mirada de la Iglesia contempló a María en el misterio de la historia de la Salvación (María, nueva Eva) y de la Iglesia (virgen, madre, esposa), pasados los primeros siglos, la Iglesia fue progresivamente centrándose en María, como mujer individual y privilegiada Descubrió en ella su santidad unica, dones que no compartían con nadie, a no ser con su hijo, como la inmaculada concepción y la asunción en cuerpo y alma al cielo Es lo que vamos a estudiar en este capítulo

I LA SANTIDAD UNICA DE MARIA

Si hubiera un término para definir quién es María en las Iglesias de Oriente, sería probablemente el de «panaghía», la «Toda Santa»

o la «Santísima». Con ello, la gran tradición ortodoxa habla de María, la Theotókos, como la mujer poseída totalmente por el Panagion, el Todo Santo, el Espíritu [1]. La Santa Theotókos, era objeto del culto litúrgico y de la reflexión teológica. Veamos cada uno de estos aspectos.

1. El culto litúrgico a la inmaculada concepción de María

La Iglesia de Oriente instauró ya desde finales del siglo VII la fiesta de la concepción de la Virgen, tras celebrar la fiesta de la anunciación y concepción de Jesús y de Juan Bautista. María era celebrada como la «panaghía», la toda santa, la mujer en la que no hubo el menor rastro de pecado.

La asamblea litúrgica se sentía sobrecogida no sólo ante la santidad de Dios, sino también ante su condescendencia sorprendente, la Filantropía divina, la gran Misericordia, ante el abajamiento de la Santidad y su encarnación. En este contexto de adoración y estupor sagrado ante la Santidad de Dios emergía durante la acción litúrgica la Theotókos, invocada con diferentes nombres. Muchas veces era denominada «Todasanta» (Παναγία), sin mancha, gloriosa. Los himnos litúrgicos la denominaban santa, santísima, inmaculada, irreprochable, sin tacha, sin defecto [2]. La oración mariana más antigua «Sub tuum praesidium» llamaba a María «*sancta* Dei Genetrix... virgo gloriosa et benedicta».

A María antes que a nadie son aplicables las palabras de Atanasio de Alejandría: «El Verbo se ha hecho "portador de la carne" para que los hombres nos hiciésemos "portadores del Espíritu". El Hijo le concedió ser portadora del Espíritu, convertirse en la auténticamente santificada» [3]. El lenguaje litúrgico de Oriente era super-celebrativo.

[1] Cf V Tsiopanas, *La santità di maria nell'oriente cristiano Dottrina di Nicola Cavassilas*, en AA VV, *Esemplarità mariana nel misterio della Chiesa 2 Simposio* (Ed Eco, S Gabriele 1973), 47-58, G M Roschini, *Il Tutto Santo e la Tutta Santa Relazione tra Maria e lo Spirito Santo Parte 1 Il quadro storico, parte 2 Sintesi dottrinale* (Ed Marianum, Roma 1976-1977), Ph De Regis, *La Sainte Vierge et l'Orient chrétien*, en «Maria» IV,711-727, A Kniazeff, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe* (Du Cerf, Paris 1990), 101-128, G Jouassard, *Sainteté de Marie chez les Pères*, en «Bulletin de la Societe Française d'Études Mariales» 5 (1947), 11-31, V Lossky, *Panaghia*, en «Messager de l'Exarchat du Patriarche de Moscou en Europe Occidentale», Paris 4 (1950), 40-50, P Evdokimov, *Panaghia et Panaghion*,, A Stavrovsky, *La Sainte Vierge Marie La doctrine de l'Immaculée Conception dans l'Église catholique et orthodoxe* (Ed Mariani, Rome 1973)

[2] Diez himnos a la Theotokos comienzan con la expresión «Santísima Madre de Dios», con «Santa Virgen» ocho himnos, con «Santa Esposa de Dios» tres himnos, y «Santa Madre de Dios», doce himnos cf A Kniazeff, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe* (Du Cerf, Paris 1990), 104-105

[3] Atanasio Alejandrino, *De incarn contra arrian* 8. PG 26,996

No intentaba conseguir la precisión de un enunciado teológico ni la concisión de un dogma pontificio.

La santidad de María se celebraba en Occidente por medio de la fiesta de la Inmaculada. Esta comenzó en Inglaterra durante un corto período de tiempo, primero del 1060 al 1066, y después a partir del 1127. El objetivo de la fiesta no estaba claramente determinado: se pensaba sobre todo en la santificación de María en el seno de Ana. Bernardo de Claraval († 1153) se opuso a ella y escribió la famosa carta 174 en la que decía que «la Iglesia no conoce este rito, no lo consiente la razón, no lo aconseja la antigua tradición» [4].

Sólo a finales del siglo XV la Iglesia de Roma adoptó oficialmente esta fiesta.

2. La doctrina de los Padres orientales sobre la Panaghía

a) *Los defectos de María*

Antes del Concilio de Efeso era unánime considerar a María como mujer de santidad única: los apócrifos [5], los Padres [6]. No obstante, algunos autores, aun afirmando la gran santidad de María, tuvieron dudas sobre su completa y perfecta santidad. Para resaltar que María había pasado de una vida según la carne a la vida según el Espíritu, que María creció espiritualmente como nosotros, algunos Padres no tuvieron inconveniente en admitir en María imperfecciones y defectos, basados en la lectura de ciertos textos evangélicos.

Tertuliano veía como defecto el hecho de que la maternidad le hubiera hecho perder la virginidad [7]. Orígenes, aun llamando a María «la santa Virgen», pensaba que estaba llamada a crecer a través de la purificación interior, producida por la redención de Cristo [8]. Juan Crisóstomo, comentando Mt 12,47, le atribuía a María un «ex-

[4] Bernardo de Claraval, *Lit 174*, 1 PL 182,333B. Y dice también «virgo regia falso non eget honore» (c 2)

[5] La «santa virgen» *(Carta de los Apóstoles, Libro armenio de la infancia*, 5), «santísima virgen» *(Transitus Mariae)*, «la santa Madre» *(Transitus Mariae)*, «nuestra Señora Santa María» *(Evangelio árabe de la infancia*, 30,45)

[6] Para Justino e Ireneo la obediencia de la virgen María —en eso consistía su santidad— acabó con la desobediencia de la virgen Eva (Justino, *Diálogo con Trifón*, 100,4-6, Ireneo *Adversus haereses*, 3,22) Hipolito hablaba de la santidad de María y la comparaba con el arca de Noé, «de madera incorruptible» (Hipolito, *De Christo et Antichristo*, 4 GCS 1,6, *Fragmento al salmo 22* GCS 2,41) Epifanio consideraba a María sin imperfección, «toda llena de gracia» (Epifanio, *Panarion*, 78,24 GCS 3,474)

[7] Cf Tertuliano, *De carne Christi* 7,13 CCL 2,889

[8] Cf Origenes *Homiliae in Lucam 17* GCS 9,106

cesivo amor propio» y, por lo tanto, alguna imperfección [9]. Cirilo de Alejandría veía en la espada de dolor, profetizada por Simeón, la espada de la duda. Y dado que, según él, la mujer es más débil que el hombre, la duda de María fue más fuerte que la de los apóstoles que desertaron en la pasión del Señor [10]. Efrén, aun afirmando que en María, madre de Jesús, «no hay sombra ninguna», no eximía a María del camino de la fe, sujeto a las pruebas y a las dudas [11].

Textos como Mt 12,45ss, o el de la profecía de Simeón, que hablan de una espada que atravesará el alma de María y otros, les daban pie para afirmar que María tuvo dudas en el Calvario; el texto de las bodas de Caná les hacía pensar en los motivos mediocres por los cuales María le pidió a su Hijo que interviniera.

b) *María y el Espíritu Santo*

Pero se hizo cada vez más común la afirmación de que María estuvo exenta de pecados personales. La santidad de María era puesta en relación con el Espíritu Santo, principalmente en el acontecimiento de la Encarnación: «Nuestro Salvador no ha nacido de José sino del Espíritu Santo y de la santa Virgen» [12]. Se establecía así un admirable paralelismo entre el Espíritu *santo* y la *santa* Virgen [13]. Cristo es concebido por el Espíritu Santo *y* la Virgen, dice el Credo. El símbolo niceno-constantinopolitano lo expresa con estas palabras: «Incarnatus est *de* Spiritu Sancto *ex* Maria Virgine et homo factus est». Las partículas *de* y *ex* evocan Mt 1,18.20 [14]. En otros símbolos

[9] Cf JUAN CRISOSTOMO *In Joh 21-22* PG 59,129-135, ID, *In Matth* 44· PG 57,463-466. Juan Crisóstomo, «fiel al método exegético antioqueno, lee a la letra la biblia, interpretando los pasajes con los lugares paralelos. Por eso, poniendo en relación todos los episodios relativos a María, pero especialmente los hechos de la vida pública de Jesús. se hizo de María una imagen demasiado humana, poco espiritual. La imagen de una madre que se siente segura por sus derechos maternos sobre su hijo y no tenía de él una imagen clara y perfecta; por eso en Caná pidió un milagro al Señor para que los comensales la glorificaran a ella. Y por eso Jesús, queriéndola inmune de estos defectos, habría adoptado hacia ella una pedagogía divina, corrigiéndola y llevándola poco a poco a tener sentimientos más altos, a comportarse menos humanamente, a convertirse en discípula»: E. TONIOLO art *Padres de la Iglesia,* en *NDM* 1536-1537.

[10] Cf. CIRILO ALEJANDRINO, *Comm in Joh 12* PG 74,661-665.

[11] EFREN, *Carm nisib* 27,8: CSCO 219,76.

[12] EUSEBIO DE CESAREA, *Egl proph* 7,3,15-18: GCS 23,340; PG 22,533D-556B.

[13] «Quienes deseen creer en aquel que ha venido, habrán de confesar abiertamente estas tres cosas: que El nació del semen de David y de la *santa* Virgen, que en El habita el Hijo de Dios que existía precedentemente y en el que consistía consustancialmente; que Dios es su Padre y por El fue enviado»: EUSEBIO, *Teologia ecclesiastica,* 1,6: GCS 14,64-65; PG 24,833C-836A

[14] Cf. DS 150 en cuyo texto griego se dice: σαρκωθέντα ἔκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου. En el texto griego de Mt 1,18. 20 se emplea la partícula ἔκ

se encuentran diferentes variantes: *natus* de *Spiritu Sancto* et *Maria Virgine* [15], o ex *Maria virgine* per *Spiritum Sanctum natus* [16]. Incluso en algunos símbolos, como en el símbolo niceno, falta la mención del Espíritu Santo [17]. Estas formulaciones diferentes ponían de relieve la íntima conexión entre el Espíritu Santo y María en el misterio de la encarnación; pero demostraban al mismo tiempo una cierta perplejidad a la hora de entender el modo de la relación [18].

c) *La toda santa*

Así como Cristo nació del Espíritu y de María, así nace todo creyente del Espíritu Santo *y* del *fiat* de la Virgen. Según los Padres, todos nosotros hemos nacido de la Theotókos en el ámbito de la fe. Mientras la Iglesia en su *ser* es la hagiofanía (manifestación de la santidad), la Virgen personifica esta santidad: en su infinita pureza, la Virgen es toda santa, y por eso es figura de la Iglesia: la Santidad de Dios en la santidad humana. Cirilo de Alejandría celebra a «María, la siempre virgen, τὴν ἁγίαν εκκλεσίαν» [19].

Cirilo de Alejandría, en el discurso pronunciado en el Concilio de Efeso, comparaba la santidad del cuerpo de María, en el que habitó el Hijo de Dios y del cual nació, con la santidad del templo:

> «Salve, María, templo donde Dios habita, templo santo, como lo llama el profeta David cuando dice: «Tu templo es santo y admirable en su justicia» (Sal 64,6). Salve, María, la criatura más preciosa de la creación; salve, María, paloma purísima» [20].

En esa misma línea, Gregorio de Nisa decía que «el seno de la bienaventurada Virgen, por haber servido a un nacimiento inmaculado, es proclamado santo en el evangelio ya que el nacimiento no destruyó la virginidad, y ésta no fue obstáculo a tan gran nacimiento» [21]. Para él María era inmaculada: «La plenitud de la divinidad que residía en Cristo brilló a través de María, la inmaculada» [22]. Y

[15] DS 12,17.

[16] DS 61; 62.

[17] DS 50; 60; 125.

[18] Cf A. ZIEGENAUS, *Die Empàngnis durch den Heiligen Geist - Zur Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Inkarnation,* en ID (Hrg.), *Maria und der Heilige Geist* (Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991), 75-91

[19] PG 77,996

[20] CIRILO DE ALEJANDRIA, *Discurso pronunciado en el Concilio de Efeso* PL 77,1029-1040.

[21] GREGORIO DE NISA *De virginitate,* 19.

[22] GREGORIO DE NISA, *De virginitate,* 2.

Proclo de Constantinopla llegó más lejos diciendo que María es «el santuario de la impecabilidad, el templo santificado por Dios» [23]. Y no menos Andrés de Creta cuando dice de ella: «El cuerpo de la Virgen es una tierra que Dios ha trabajado, la primicia de la masa adamítica que ha sido divinizada en Cristo, la imagen del todo semejante a la belleza divina, la arcilla modelada por las manos del artista divino» [24]. Y en otra ocasión: «Yo proclamo a María la única santa, la más santa entre todos los santos» [25].

3. Las doctrina de las iglesias orientales

La Iglesia ortodoxa bizantina profesa de manera especial su fe en la santidad de María [26]. Sigue a Andrés de Creta († 740) para quien María es pura en todo y sobrepasa al cielo mismo en santidad, donde tiene el primer lugar después de Dios [27]. Para Juan Damasceno († 749), María es imagen viviente de la divinidad, en la que se complace el Creador. Para Focio († 897), María no cometió nunca el menor pecado. Gregorio Palamas († 1359) ve en María el vértice y perfección de toda santidad. Esa linea fue continuada por el teólogo bizantino Nicolás Cabasilas († 1396), que llama a María «la que no ha heredado nada del antiguo fermento» [28].

Cuando los teólogos y poetas religiosos bizantinos utilizaban la palabra «inmaculada» no le daban el sentido que tiene en los teólogos latinos. No incluían la exención de la Theotókos del pecado original, dado que la teoría del pecado original no existía entre ellos. Afirmaban únicamente la santidad perfecta de María desde el origen [29].

[23] Proclo de Constantinopla, *Hom 6* PG 65,753-757.

[24] Andres de Creta *Hom I in dorm* PG 97,1068.

[25] Andres de Creta *Encom II in dies natalis* PG 97,832B. El Concilio Vaticano II enriqueció con la perspectiva de los Padres Orientales la concepción católica de la santidad de María que se encuentra en el dogma de la Inmaculada cuando, intentando resumir su doctrina, dice: «Inmune de toda mancha de pecado y como plasmada por el Espíritu Santo y hecha una nueva criatura, enriquecida desde el primer instante de su concepción con esplendores de santidad del todo singular». El Concilio sólo cita en este caso a Padres Orientales, como Germán de Constantinopla, Anastasio de Antioquía, Andrés de Creta y Sofronio.

[26] Cf. G. Soll, *Storia dei dogmi mariani* (LAS, Roma 1981), 230-240.

[27] Los defensores de la Inmaculada Concepción citan a Andrés de Creta especialmente su Sermón 1 sobre la Natividad de la Santísima Theotókos (PG 97,812 A y B). Andrés desconoce los principios teológicos y antropológicos de Agustín Para la teología bizantina, el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios; la caída ha desvitalizado la imagen pero no la ha destruido. La doctrina de la Inmaculada no era conocida en Bizancio hasta una época relativamente tardía.

[28] En Le Bachelet, DTC VII/1,916-956.

[29] El primero en hablar de la Inmaculada con relación al pecado original y protestar contra esa doctrina fue el historiador Nicéforo Callistos Xanthopoulos († 1325 o 1312), el autor del oficio actual de la «Fuente vivificante», celebrado el viernes de la Semana de Pascua. El patriarca Georges Scholarios, muerto en 1472, fue el primer teólogo bizantino que comprendió y aceptó plenamente el concepto occidental del pecado original y la doctrina de la Inmaculada Concepción. Cirilo Loukaris, muerto en 1668, otro patriarca célebre, compartió esas mismas convicciones.

Para la Iglesia copta, María es santa en grado superlativo, es grande por su perfección personal y por las funciones que desarrolla a imitación de Jesús. Su perfección fue espiritual porque fue sin mancha, toda santa, en cada cosa y en cada momento. Fue un don de predestinación conferido por la Santísima Trinidad [30].

4. Teología occidental sobre la inmaculada concepción de María

En Occidente el tema de la santidad de María se abordó en una perspectiva diferente: la exención de todo pecado, hasta del pecado original. Para ello era necesario probar que María nunca, en ningún momento, fue presa del pecado, ni siquiera del pecado de origen. Por eso, al hablar de la santidad de María era necesario combinar diferentes temas: el pecado, el pecado de origen, la concepción.

Los teólogos occidentales nunca tuvieron problema en aceptar la santidad de María entendida como exención de cualquier tipo de pecado personal. Su problema consistía en aceptar que ella estuviera exenta de pecado original. Las discusiones que este tema suscitó duraron siglos. Muchas de ellas estaban motivadas por los conocimientos científicos de la época respecto a la concepción del cuerpo *(conceptio)* y la infusión del alma *(animatio)*, que no coincidían en un mismo momento, sino que una precedía a la otra. Sólo cuando se anuló la diferencia de tiempo entre «conceptio» y «animatio» se tuvo el camino expedito para resolver el problema.

a) *La gran dificultad: defender la universalidad de la redención*

A partir de Agustín [31] se resaltaba la condición pecadora de todos los hombres, o la universalidad del pecado original, para presentar como contrarréplica la necesidad universal de la salvación y de la gracia de Dios en Cristo Jesús. Afirmar en este contexto que María no tuvo pecado original, implicaba —según se creía— negar que

[30] G. Gharib, art *Oriente cristiano,* en *NDM* 1507.

[31] Cf Gherardini B., *Sant'Agostino e l'Immacolata Concezione, en Divinitas 35 (1991), 114-133*

hubiera sido redimida y salvada por Jesucristo y asimismo comportaba la negación de su acción redentora *universal*

Fulgencio de Ruspe († 533) escribió «La carne de María fue ciertamente carne de pecado, y engendró al hijo de Dios en semejanza de carne de pecado» [32] Y el papa León Magno confesaba «Entre los hijos de los hombres, solo Jesucristo vino al mundo sin pecado, porque sólo El fue concebido sin la contaminación de la concupiscencia de la carne» [33]

Las cosas comenzaron a pensarse de otra manera con Beda el Venerable († 735) Este hombre «abrió una brecha en el pensamiento de Agustín» [34] entendió la santificación del Bautista en el seno de su madre como liberación del pecado original Con lo cual sugería que María no iba a ser menos [35] Pascasio Radberto en su obra «De partu Virginis» explicaba cuál era el contenido de la fiesta de la concepción de María «que a través de ella no sólo nos fue quitada la maldición de Eva, sino transmitida a todos la bendición» Y añadía «estuvo exenta de todo pecado original *(ab omni originali peccato immunem fuisse)* [36]

b) *Redención moral, satisfacción por los pecados*

Anselmo de Canterbury († 1109) tenía una peculiar concepción de la redención Jesús hubo de satisfacer por todos nuestros pecados Así nos redimió Pero incluso hubo de redimir a los que existieron antes de él *(pre-redemptio)*, satisfacer por ellos La Virgen fue uno de aquellos que antes de su natividad fueron purificados de sus pecados (como Jeremías y el Bautista) Afirmaba que la redención de Cristo satisfacía no sólo por los que venían tras de él, sino también a los anteriores [37]

Los grandes escolásticos no quisieron admitir la exención de María del pecado original por el dogma de la redención universal [38],

[32] FULGENCIO DE RUSPE *Ep* 17,6 PL 65,458B

[33] LEON MAGNO *Sermo* 25,5 PL 54,211 La teoría del traducionismo —defendida por Agustín y otros— afirmaba que la propagación del pecado original estaba ligada a la generación del cuerpo a causa de la concupiscencia o libido

[34] G SOLL o c , 249

[35] BEDA EL VENERABLE, *Hom* 13 PL 94,108A-D, cf *Hom* 1 PL 94,12A-13

[36] PASCASIO RADBERTO *De partu Virginis* PL 120,1372A, cf J M CANAL *La virginidad de María según Ratramno y Radberto monjes de Corbie* (Edizioni «Ephem Mariol », Roma 1968)

[37] Cf ANSELMO, *Cur Deus homo*, II,16 PL 158,419A, ID *De conceptu virginali et originali peccato*, 3 PL 158,436A

[38] «Sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem» BUENAVENTURA *In IV Sent* 12 d 31 a 2 q 1 «Quamvis autem B Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuisse sanctificata, antequam nata non solum ut purgaretur a peccato originali, sed ut tota eius vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali quam veniali» TOMAS DE AQUINO *Quodlibet* VI a 7

pero no exigieron ya una purificación de María en la Anunciación, como no pocos Santos Padres El problema que se suscitaba era cómo conciliar la preservación de María del pecado original con su necesidad de redención

Raimundo Lulio († 1315) compuso en París el año 1298 un tratado sobre la Inmaculada Concepción Si María es primicia de la nueva creación, decía, no podía encontrarse en una situación peor a la de los primeros padres antes del pecado, por lo tanto, María no estuvo sometida al pecado original «la semilla de la que procede María no heredó el pecado original de sus padres» [39]

Era afirmación tradicional y universal la *plena santidad* de María, su total *impecancia* María no pecó personalmente, porque fue santificada en el seno de su madre, liberada del *fomes peccati* (la habitual desordenada concupiscencia, raíz y fuente de todo pecado personal), pero *no* en el *primer* instante, sino en el *segundo* Así, por ejemplo, pensaban teólogos tan autorizados como Tomás de Aquino [40] y Buenaventura [41] Por consiguiente, *santa María* en el primer instante de su concepción no fue inmaculada Gracias a Jesucristo, fue redimida del pecado original en el segundo instante fue santificada

c) *La perspectiva el «perfectissimus Mediator» (Duns Scoto)*

El teólogo franciscano Duns Scoto († 1308) respondió a las objeciones anteriores [42] Nombrado profesor de Oxford, hubo de escribir un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo Y entre ellas hubo de tratar esta cuestión «Utrum beata Virgo fuerit concepta in originali peccato» [43] Su argumentación fue la siguiente *a)* adujo 10 testimonios de la tradición contra la inmaculada concepción de María (desde Juan Damasceno hasta Bernardo), *b)* se opuso a la opinión de Tomás de Aquino y otros, según la cual la dignidad de Cristo

[39] RAIMUNDO LULIO *Disputatio Eremitae et Raymundi* q 96 *Utrum beata Virgo contraverit peccatum originale* en *Opera* IV,83

[40] Cf TOMAS DE AQUINO *Summa Theologica* III, q 27

[41] Cf BUENAVENTURA, *III Sent* I, a 1, q 2 III, cf AA VV , *I privilegi di Maria SS in S Bonaventura* (Atti del VI Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell'Oasi Maria Immacolata di Montecalvo Irpino, 27-30 settembre 1965) (Oasi Maria Immacolata, Montecalvo Irpino 1966)

[42] Cf ZAVALLONI R -MARIANI, E , *La dottrina mariologica di Giovanni Duns Scoto* (Edizioni Antonianum, Roma 1987), TAVARD G , *John Duns Scotus and the Immaculate Conception* en ANDERSON, H G (ed), *The One Mediator the Saints and Mary* (1992), 209-217

[43] J DUNS SCOTO *In IV Sent* I 3 d 3 q 1 (ed *Vives* 14,159)

como redentor quedaría menoscabada por la exención de María del pecado original, porque, si Cristo es el «perfectissimus Mediator», tenía a disposición de María una acto perfectísimo de mediación [44]. Para ello se sirvió de una comparación: Un rey (Dios), después de haber sido gravemente ofendido, privó de la heredad a los hijos del ofensor; pero después fue aplacado en el mejor de los modos por un mediador inocente —Jesucristo—, que no sólo satisfizo por la ofensa hecha, sino que impidió que otro —María— se hiciera culpable ante el rey.

Respecto a la concepción de María, Scoto se planteaba tres posibilidades: 1) que ella nunca hubiera estado sometida al pecado original; 2) que lo hubiera estado sólo por un instante; 3) que hubiera sido liberada de él después de un cierto tiempo. Su respuesta fue la siguiente:

> «Sólo Dios sabe cuál de estas tres posibilidades llevó a cabo. En todo caso, si no está en contradicción con la autoridad de la Iglesia y de la Escritura, me parece probable atribuir a María lo que es mejor» [45].

Para Duns Scoto, el «perfectus Mediator» no es sólo aquel que redime y restaura el orden roto, sino aquel que pre-viene el pecado: «María —más que nadie— necesitó del Mediador que la previniera del pecado» [46]. No hay, por lo tanto, ningún peligro de negar la redención universal y la necesidad de redención que María tenía.

Duns Scoto compartía asimismo la opinión de que sólo tras la *conceptio* y *animatio* podía hablarse de una auténtica persona humana. Y sólo cuando la persona humana estaba constituida podría hablarse de pecado original. Negó que fuera la mera generación física del cuerpo —la libido— la transmisora del pecado; el pecado se transmitía con la constitución de la persona. Pues bien: Dios habría creado la gracia en el alma de María. Al constituirse su persona estaba ya en gracia original [47]. Ya *en el primer instante* de su concepción María recibió la plenitud total de la gracia, porque fue la más perfectamente redimida por el más perfecto redentor. Fue redimida siendo preservada.

Duns Scoto no veía ningún inconveniente en deducir la siguiente conclusión: si, según la doctrina agustiniana tradicional, María fue

[44] «Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservare a peccato originali» DUNS SCOTO, *Ordinatio III*, en BALIC, *Textus*, 7.

[45] DUNS SCOTO, *Ordinatio III*, d.3: en BALIC, *Textus*, 13.

[46] «Ita illa magis indiguit Mediatore praeveniente peccatum, ne esset aliquando ab ipsa contrahendum et ne ipsa contraheret»: DUNS SCOTO, *Ordinatio III*, d.3 q.1: en BALIC, *Textus*, 16.

[47] Cf. DUNS SCOTO, *Ordinatio III*: en BALIC, *Textus*, 20s.

agraciada en su edad adulta y así preservada de todo pecado personal, ¿qué impide que fuera agraciada en el primer instante y preservada del pecado original? [48].

En conclusión: según Duns Scoto, «no podríamos llamar a Cristo perfectísimo Redentor ni a María perfectísima redimida si no afirmásemos la preservación del pecado original» [49].

d) *Hacia la definición dogmática*

En los siglos XV y XVI continuaron las luchas entre los —así llamados— maculistas e inmaculistas. En los siglos XVII-XVIII ni se condenó ni se afirmó la doctrina inmaculista. La Sede Romana estaba atenta a que el Papa no hablase nunca en nombre propio de la «concepción inmaculada», sino de la «virgen inmaculada». No obstante, desde la bula «Sollicitudo» de Alejandro VII (8 diciembre 1661) quedó prácticamente resuelta la cuestión en favor de la concepción inmaculada de María, preservada de toda mancha de pecado desde el primer instante de su existencia.

El papa Pío IX, el día 8 de diciembre de 1854, definía dogmáticamente la inmaculada concepción de María en los siguientes términos:

> «Para honor de la santa e indivisa Trinidad, para gloria y honor de la Virgen Madre de Dios, para exaltación de la fe católica y acrecentamiento de la religión cristiana, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y con la nuestra, declaramos, proclamamos y definimos que la doctrina que sostiene que la beatísima virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original en el primer instante de su concepción por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús Salvador del género humano, está revelada por Dios y debe ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles» [50].

La definición dogmática presuponía que todos los hombres nacen manchados con la culpa del pecado original. María, sin embargo, por un privilegio especial, fue concebida ya inmaculada.

En estos últimos años los teólogos se han debatido sobre la cuestión del pecado original. Cada planteamiento conllevaba, lógicamen-

[48] Cf. C. BALIÇ, *Iohannes Duns Scotus doctor Immaculatae Conceptionis: I. Textus Auctoris* (Roma 1954-1955).

[49] Cf. A. VILLALMONTE, *¿Qué es lo que celebramos en la fiesta de la Inmaculada?*, en *EphMar* 35 (1985), 323.

[50] PÍO IX, *Bula «Ineffabilis Deus»*: DS 2803-2904.

te, una explicación específica del dogma de la Inmaculada. Asimismo, a partir de una defensa del dogma de la Inmaculada, otros teólogos han mantenido las posturas tradicionales sobre el pecado original, de modo que se ha llegado a afirmar que, si se niega la existencia del pecado original, se vacía de contenido el dogma de la Inmaculada [51]

II LA ASUNCION DE MARIA EN CUERPO Y ALMA AL CIELO

No sólo interesaba sentir, celebrar, reflexionar sobre el origen de María, de la mujer que Dios predestinó para ser madre de su Hijo en la tierra Paralelamente surgió la necesidad de celebrar y reflexionar sobre su destino final, descubrir en qué acabó toda su historia y cómo cumplió Dios en ella sus promesas Y al mismo tiempo se percibía la necesidad de explicar qué tipo de presencia mantenía ella en la comunidad de fe, qué función le cabía ahora, cuando ya estaba totalmente sumida en el misterio del Dios de la resurrección. Vamos a asomarnos a esta historia

1. La fiesta del Tránsito

Prácticamente desde el siglo VII la asunción de María en cuerpo y alma al cielo ha sido creída, tanto en la Iglesia de Oriente como en la de Occidente Ya en el siglo VI se introdujo la fiesta del Tránsito, Dormición o Asunción de María, o su «dies natalis»: se celebraba el 15 de agosto Esta fiesta sustituyó una fiesta mariana anterior, iniciada en el siglo V en Jerusalén y denominada «día de la Theotókos». Hacia el año 600, el emperador Mauricio extendió la solemnidad de la «dormición» a todo el Imperio y se convirtió en la gran fiesta de María [52].

El objetivo de la fiesta no estaba bien definido, como demuestran las homilías que nos han sido transmitidas: unas celebraban la muerte de María (no su resurrección, dado que su cuerpo estaría sepultado incorrupto en el paraíso u otro lugar [53]), otras (homilías bizantinas) celebraban la asunción al cielo (aunque, según algunos, sólo del alma, según otros, también del cuerpo)

[51] Cf este debate en D FERNANDEZ *La crisis de la teologia del pecado original ¿afecta al dogma de la concepcion inmaculada?*, en *EphMar* 35 (1985), 277-297

[52] NICEFORO CALIXTO *Historia ecclesiastica* 18,28 cf J LOPEZ MARTIN, *La solemnidad de la Asuncion de la Virgen Maria en el misal romano* en *EphMar* 35 (1985), 111-116

[53] Cf M JUGIE *La mort et l'assomption de la sainte Vierge* (Roma 1944), 186

En torno al año 650 se introdujo en Occidente la fiesta de la Dormición o *Pausatio* (reposo en la tumba) de María. Se celebraba también el 15 de agosto como un «dies natalis»; desde Roma la fiesta se expandió a Inglaterra y Francia con el nombre de *Depositio, Navidad* o *Pausatio,* pero a partir de los papas Adriano I († 795) y Pascual I († 824) la fiesta se denominó *Assumptio* Según las tres primeras denominaciones, objetivo de la fiesta sería la muerte de María, según la última, su glorificación.

2. Las primera noticias: Epifanio

Debemos a Epifanio una de las primeras, si no la primera reflexión sobre la muerte de María La escribió entre los años 374-377. Lo que le movió a ello no fue mera curiosidad histórica, sino una preocupación pastoral En la piedad popular advertía una tendencia a venerar a María como si de una diosa se tratase, a pensar en ella como en una figura sin carne, sin historia, sin nacimiento y sin muerte. El caso de las coliridianas era sintomático Preguntarse por la muerte de María conllevaba el resituar su culto y veneración en su lugar. La veneración de los mártires tenía como objeto celebrar su muerte, su martirio. ¿No debería hacerse lo mismo con María, celebrar su muerte? Pero ello exigía que antes se supiera algo al respecto. Por esto Epifanio quiso abordar este tema.

Después de una concienzuda investigación llegó a la conclusión de que no había información válida al respecto ni en la Escritura o los apócrifos ni en los escritos eclesiásticos. Estando así las cosas, Epifanio propuso tres hipótesis de solución: 1) María murió mártir (Lc 2,34) («regina martyrum»); 2) María simplemente murió; 3) María fue asunta al cielo sin muerte precedente (Ap 12). Epifanio, que estaba muy informado sobre las tradiciones de Palestina, afirmó que no había oído nada sobre la muerte de María; tampoco se dice nada en la Escritura.

> «Ni si ella ha muerto, ni si ha sido sepultada o no lo ha sido La Escritura ha conservado un absoluto silencio a causa de la grandeza del prodigio, para no herir con una excesiva admiración el espíritu de los hombres En lo que a mi respecta, no me atrevo a hablar» [54]

En el siglo IV no había ningún tipo de tradición jerosolimitana sobre la asunción o la tumba de María en Getsemaní o en cualquier otra parte [55] Eso sí, ya a mediados del siglo V se hablaba de una

[54] EPIFANIO, *Panarion haer* 78,10-11 PG 42,716

[55] Cf M JUGIE, *La mort et l assomption de la sainte Vierge* (Roma 1944), 70

casa en el valle de Josafat y en Getsemaní donde habían vivido Juan y María. Allí fue edificada a finales del siglo V y comienzos del VI una basílica de Santa María del Getsemaní. Jugie, después de analizar la tradición cristiana en los 500 primeros años, concluye: «Queda incierto hasta el hecho de la muerte y de la sepultura de María... Incluso en Jerusalén no se habla de su tumba. Con mayor razón no se encuentra nada sobre la gloriosa resurrección, que habría acontecido después de la muerte. Lo cual demuestra que sobre el plano puramente histórico, Epifanio tenía razón y que dijo la palabra justa para expresar el estado de la cuestión. A medidados del siglo VI la situación era todavía: nadie sabe cómo fue el fin terreno de la madre de Dios» [56].

3. **Los relatos apócrifos**

Pero de repente en el siglo VI aparecieron muchas narraciones sobre la muerte de María. Las primeras menciones de la asunción de María se encuentran en los evangelios apócrifos de finales del siglo IV hasta el siglo VI [57]. Narraciones legendarias narran cómo fue la muerte de María y más tarde su asunción. Los grandes teólogos de los siglos IV y V se mostraron circunspectos y silenciosos ante este tema. Escritos que se les atribuyen, y que se aceptaron por su autoridad, no eran suyos.

Pocos temas de la literatura apócrifa neotestamentaria han tenido la difusión del «Tránsito de la Virgen» y ninguno se nos ha conservado en una tradición manuscrita tan heterogénea. La situación es tal, que es imposible reducir a un modelo único la variedad de tradiciones conservadas. Todas tienen *elementos comunes:* 1) María recibe el anuncio de su muerte y la ayuda para superar el temor ante ella. 2) Todos los apóstoles se reúnen milagrosamente en torno a su lecho. 3) La Virgen muere de muerte natural. 4) Hay una intervención judía hostil durante el entierro. 5) Una vez sepultado el cadáver, resucita o es llevado al Paraíso. Las tradiciones tienen también *elementos dispares.* Hay al menos dos modelos tradicionales. El primer

[56] M. Jugie, o.c., 102.

[57] Si la fiesta de la Dormición se hizo obligatoria ya a partir del siglo VI, es lógico que las tradiciones escritas sobre ella hubieran de ser necesariamente anteriores a ella. L. Moraldi cree que «el texto primitivo (uno o más de uno de los apócrifos) quizá sea bastante anterior al siglo IV; del tiempo en que comenzaron a hacerse diversas traducciones, recensiones y correcciones según la ortodoxia del tiempo, o los intereses doctrinales o topográficos particulares, y, al menos en parte, la fantasía de las personas responsables. Fue probablemente en torno al Concilio de Efeso (año 431), cuando se hicieron consistentes las diversas soluciones del *transitus* de María»: L. Moraldi, o.c., I,812.

modelo habría servido de base al Pseudo Melitón o Tránsito Latino B [58], y a través de él al Libro de Juan de Tesalónica, y a una buena parte de los apócrifos siríacos, latinos (incluidos los mozárabes [59]) y coptos. El segundo arquetipo es aquel en el que se inspira el Libro de Juan el Teólogo sobre la Dormición de la Virgen y que se refleja en las tradiciones etíopes y árabes. Analicemos, pues, algunos de los principales relatos apócrifos sobre la Asunción: el Tránsito R y el Tránsito B.

a) *El Tránsito R*

El Tránsito R relata la siguiente historia. Le fue revelado a María que moriría después de tres días. Un ángel le entregó una palma para que ella se la diese a los apóstoles y en el momento de su entierro la llevasen delante de su cuerpo (n.2); con todo, María le preguntó al ángel por qué no le había traído una palma para cada uno de los apóstoles (n.3). Después de esto, María se encaminó al monte de los Olivos precedida por el ángel y su luz. Llegados allá, tras una conversación entre ambos, el ángel subió al cielo (n.8). Volvió a casa y María depositó la palma en su cámara secreta, se lavó el cuerpo y vistió otros vestidos mientras oraba dando gracias por su maternidad [60].

[58] Las designaciones de A y B referidas al Tránsito de María se encuentran ya en la edición de Tischendorf, el gran crítico que publicó los apocalipsis apócrifos en 1866: cf C. Tischendorf, *Apocalypses apocryphae* (Lipsiae 1886), 95-112 (el texto del Pseudo-Juan), 113-123 *(Transitus Mariae A),* 124-136 *(Transitus Mariae B),* que se encuentra también en PG 5,1231-1240. *A* significa que es anterior a *B*. No obstante, la crítica posterior ha demostrado que *B* es anterior a *A*. En el *A* se introdujeron otros elementos como que María vivió en el monte Sión, se introdujo el personaje de José de Arimatea como guardián de la Virgen y como narrador, se añade asimismo el episodio del apostol Tomás y la apertura de la tumba, sorprendentemente vacía. Para una información crítica al respecto, cf L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento,* I,807-818.

[59] Cf. M. Ferotin, *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes (Officium de adsuntio sancte Marie* (sic), codex Silensis secundus, que será denominado *transitus W)* (Paris 1912), 786-795.

[60] «Te bendigo, signo celestial aparecido sobre la tierra antes de escogerme y de habitar en mí. Te bendigo a ti y a mis seres cercanos que me han acogido, aquellos que han venido invisiblemente antes de ti para introducirte. Te bendigo porque en tu fuerza me has preparado para formar los miembros de tu cuerpo y me has encontrado digna del beso de tu cámara nupcial, como me habías prometido. Te bendigo por ser hallada digna de la perfecta eucaristía y por participar en la ofrenda del aroma que te agrada, la ofrenda de todas las naciones. Te bendigo para que me des el vestido que me has prometido, diciéndome que por él seré diferente a mis parientes y me llevarás al séptimo cielo para ser hallada digna de la suavidad perfecta con todos los que creen en ti... Escucha la plegaria de tu madre que grita hacia ti... Te bendigo a ti y a los tres ministros que tú has mandado para el ministerio de los tres caminos... Escucha la voz de mi plegaria» (n.10-12).

María comunicó a sus parientes la inminencia de su muerte y les pidió que tuvieran humanidad con ella y la acompañaran el tiempo que le quedaba (n.13). Inmediatamente llegó Juan en una nube. María lloró ante él llamándole «padre Juan». Juan exclamó con gran voz: «María, hermana mía, convertida en madre de los doce ramos, ¿qué me aconsejas que haga por tí?» (n.16). Juan se excusó de haberla dejado por obedecer al mandato misionero del Señor. María le pidió únicamente que protegiera su cuerpo y lo depositara en un sepulcro, porque estaba amenazada por los sumos sacerdotes (n.17). En la cámara secreta María le reveló sus misterios (n.19-20) [61].

Tras el fragor de un trueno, llegaron los once apóstoles, cada uno en una nube. Vino también Pablo, apenas convertido (n.22). Juan les relató cómo había llegado desde Sardes y había encontrado a María, «nuestra madre», rodeada de mucha gente en su casa (n.26). Los apóstoles saludaron a María diciendo: «María, hermana nuestra, madre de todos los salvados, la gracia del Señor esté contigo» (n.28). Después introdujo a Pedro y a todos los apóstoles en su cámara y les mostró sus vestidos fúnebres. Luego salieron y se sentó en medio de ellos con las luces encendidas (n.30).

El día tercero a la hora tercia sonó un gran trueno y se difundió un agradable perfume que adormeció a todos menos a las tres vírgenes. De repente vino en las nubes el Señor Jesús. Entró con Miguel y Gabriel en la cámara donde estaba María rodeada por los apóstoles (n.33). El Señor la abrazó, tomó su alma santa y la puso en las manos de Miguel. Jesús confió el cuerpo de María al cuidado de Pedro. Y Jesús dijo al cuerpo de María: «No te abandonaré, perla mía, tesoro inviolado. Nunca abandonaré el tesoro sellado hasta que sea buscado». Y de repente se subió a lo alto (n.36).

Pedro dió la palma a Juan y le dijo: «Tú eres virgen, Juan, y te corresponde cantar delante del féretro y llevarla». Juan declinó la invitación para que no hubiera motivo de envidia (n.37). Los sumos sacerdotes quisieron matar a los apóstoles y quemar el cuerpo de la madre del seductor (n.38). Pero los ángeles los castigaron con la ceguera (n.39). Quienes creyeron pudieron curar (n.41-44). María fue sepultada. Llegó Jesús con sus ángeles y mandó a Miguel que llevara al cielo el cuerpo de María en una nube (n.47). «Llegados al paraíso pusieron el cuerpo de María debajo del árbol de la vida. Y Miguel depuso su alma santa en su cuerpo. El Señor envió a los

[61] María le quiso entregar la palma, pero Juan replicó: «Madre y hermana mía María, no puedo tomarla en ausencia de los apóstoles; no vaya a ser que cuando venga haya murmuraciones y disputas por este motivo. Hay uno que es mayor que yo y ha sido puesto sobre nosotros» (n.21).

apóstoles a todos los lugares para la conversión y salvación de los hombres» (n.48).

Como podemos ver, el relato está lleno de encanto, de ternura, de humanidad. Se podría hacer una amplia reflexión sobre él. La gran razón de este tipo de Tránsito, reservado para María, es el amor que le tiene su hijo Jesús y el reconocimiento que le merece su madre. Las palabras que Jesús dirige a su madre están llenas de ternura y evocan el Cantar de los Cantares: «No te abandonaré, perla mía, tesoro inviolado. Nunca abandonaré el tesoro sellado hasta que sea buscado».

Pero quisiera resaltar algunos aspectos. *a)* El relato reconoce el primado carismático de María sobre la Iglesia. María es madre de la fe. María es también hermana en la fe. Ella se sabe sometida a la autoridad apostólica. Llama «padre» a Juan. *b)* El relato resalta la autoridad apostólica y sus diferentes ministerios. Juan se somete a Pedro. Los Once, con Pablo, son convocados para un momento tan importante como es la despedida de María de este mundo. *c)* Se reconoce la persecución de los judíos sobre la Iglesia y especialmente sobre la madre de Jesús. *d)* María es presentada como una madre llena de ternura, conocedora del don de su maternidad y agradecida por él. *e)* Para Jesús, María es tesoro sellado, tesoro inviolado. *f)* Se aprecia también en el relato el valor concedido a la virginidad. *g)* Se supone que Juan abandonó a María y la dejó sola en su casa, para obedecer al mandato misionero de Jesús, por lo cual al volver le pide excusa.

Independientemente de su valor histórico, el relato intenta imaginarse el fin de María en coherencia con lo que fue su vida y las relaciones que ella mantuvo con la comunidad de su Hijo. Describe un bello final, que intenta sustituir lo que fue un fin totalmente oscuro, anónimo, borrado de la memoria histórica.

b) *Tránsito B del Pseudo-Melitón*

Este relato quiere ser un correctivo al escrito de un tal Leucio, el cual «con lenguaje impío corrompe la misma narración del tránsito de la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, tanto que no está permitido leerla en la iglesia, ni siquiera escucharla» (n.1). Sigamos en síntesis la narración del Tránsito de la Virgen del Pseudo Melitón [62].

> «Cuando el Señor estaba crucificado, vio a la Virgen y a Juan el evangelista, a quien amaba más que a los otros apóstoles porque se había conservado virgen, que estaba junto a la cruz. A él le enco-

[62] Véase el texto en L. MORALDI, o.c., I,870-878.

mendó el cuidado de santa María diciéndole... Y cuando los apóstoles se dispersaron por el mundo a predicar, según les tocó en suerte, ella quedó en casa de sus padres en el monte de los Olivos (n.2).

Al segundo año después de que Cristo, vencida la muerte, había subido al cielo, María comenzó a llorar sola en el refugio de su cámara. Y un ángel de vestidos refulgentes se presentó ante ella y la saludó diciendo: "Salve, bendita del Señor. Recibe el saludo de Aquel que mandó la salvación a Jacob por medio de los pobres. Mira este ramo de palma; te lo he traído del Paraíso del Señor; lo harás llevar ante tu féretro cuando, de aquí a tres días, seas asunta del cuerpo. Tu Hijo te espera acompañado de los coros angélicos".

María dijo al ángel: "Te pido que se reúnan junto a mí todos los apóstoles del Señor Jesucristo". Respondió el ángel. María le dijo: "Te ruego que me bendigas, para que en el momento en que mi alma salga del cuerpo no encuentre a ninguna potencia infernal ni vea al príncipe de las tinieblas". El ángel respondió: "Las potencias infernales no te dañarán, pues tu Señor te dio su bendición eterna; pero el no ver al príncipe de las tinieblas no puedo concedértelo yo, sino Aquel a quien llevaste en tu seno. Es Él quien tiene el poder sobre todo, por los siglos de los siglos". Diciendo esto, se retiró el ángel con gran resplandor. Pero la palma quedó resplandeciente con una gran luz.

María entonces revistió sus mejores vestidos. Y cogiendo la palma que había recibido de la mano del ángel salió a orar al monte de los Olivos... Esto dicho se retornó a su cámara (n.3). De repente, el domingo, a la hora tercia, cuando san Juan predicaba en Efeso, hubo un gran terremoto; una nube lo levantó, lo quitó a los ojos de todos y lo depositó ante la puerta de la casa donde estaba María» (n.4).

Luego hay un diálogo entre María y Juan. «De aquí a tres días abandonaré el cuerpo», le dice María; y añade que los judíos están esperando el momento de su muerte para quemar su cuerpo. Le dio instrucciones a Juan para que la sepultara con un determinado vestido y le pidió que hiciera llevar ante el féretro, al ir al sepulcro, la palma luminosa que había recibido del ángel (n.4).

Al momento fueron traídos en una nube todos los apóstoles desde los lugares en los que predicaban y se preguntaban unos a otros al ser depositados en la puerta de la casa de la Virgen: «¿Para qué nos ha reunido aquí el Señor?» (n.5). «El Señor os ha traído aquí para que me consoléis en las tribulaciones que me aguardan. Os pido que vigilemos juntos sin interrupción hasta el momento en que el Señor venga y yo sea separada del cuerpo» (n.6). Pasaron tres días alabando a Dios. El tercer día, hacia la hora tercia, se quedaron dormidos todos los que estaban en la casa, excepto los apóstoles y tres vírgenes que estaban allí. De repente vino el Señor Jesucristo con gran resplandor y dijo: «Ven, perla preciosísima; entra en la morada de la vida eterna» (n.7). Después de una oración de rodillas, María se alzó del suelo, se acostó en la cama y, dando gracias a Dios, entregó el espíritu. «Los apóstoles vieron que su alma era tan cándida que ninguna lengua humana podía describirla dignamente: irradiaba tal claridad que superaba la blancura de la nieve, de la plata y de todos los metales» (n.8).

El Señor pidió a Pedro que sepultara el cuerpo de María en un sepulcro nuevo, y entregó a Miguel —guardián del Paraíso y príncipe del pueblo judío— el alma de María. Gabriel lo acompañaba (n.9). «El cuerpo de María era semejante a una flor de lirio y exhalaba un perfume tan suave que no puede encontrarse otro igual» (n.10).

Se preguntan Pedro y Juan quién deberá llevar la palma ante el féretro. Pedro creyó obligado que fuera Juan, el discípulo amado. Al tomar el cuerpo y llevarlo al lugar de la sepultura, Pedro comenzó a cantar: «Salió Israel de Egipto. Alleluya». Los apóstoles llevaban el cuerpo y cantaban suavemente (n.11). El cortejo era de una muchedumbre de unas 15.000 personas. Un príncipe de los sacerdotes, lleno de ira, dijo a los demás: «¡Mirad qué gloria recibe el tabernáculo de aquel que nos confundió!». Acercándose quiso volcar el féretro y echar el cuerpo por tierra. Pero sus manos se secaron desde el codo y quedaron pegadas al féretro. Los ángeles que estaban en la nube golpearon al pueblo de ceguera (n.12). El sacerdote pedía ser curado. Pedro le dijo que curaría si creía «de todo corazón en el poder de Jesucristo, a quien María llevó en su seno quedando virgen después del parto» (n.13). Creyó y fue curado. Juan le dio la palma. Entró en la ciudad y a quienes les imponía la palma sobre los ojos recobraban la vista (n.15).

Los apóstoles llevaron a María al valle de Josafat y la depositaron en un sepulcro nuevo. Se les apareció entonces el Señor. Y les dijo: «Por orden de mi Padre escogí a ésta de entre todas las tribus de Israel para habitar en ella. ¿Qué queréis que le haga?». Pedro y los demás apóstoles le respondieron: «Si fuese posible a la gracia de tu poder, nosotros tus siervos veríamos con buenos ojos que resucitases el cuerpo de tu madre y lo condujeras contigo al cielo, del mismo modo que Tú, vencida la muerte, reinas en la gloria» (n.16). Entonces Jesús ordenó al arcángel Miguel traer el alma de santa María; giró la piedra del sepulcro. El Señor dijo: «Sal, amiga mía; tú que no aceptaste la corrupción del coito, no sufrirás la disolución del cuerpo en el sepulcro». Y al instante resucitó María y se postró a los pies de Jesús adorándolo (n.17). El Señor la besó y se retiró, entregándola a los ángeles para que la llevaran al cielo. A sus apóstoles también los besó y se elevó en una nube y entró en el cielo, y con él los ángeles que llevaban a María al Paraíso de Dios. Los apóstoles

fueron devueltos por las nubes, cada uno al lugar donde estaba predicando (n.18)

Este relato explicita y desarrolla algunos aspectos del Tránsito R (María queda sola en Getsemaní en casa de sus padres, su tránsito ocurre dos años después de la muerte de Jesús.. , etc.). El cuerpo de María no sólo es depositado ante el árbol de la vida, sino que es resucitado La razón por la cual el cuerpo de María es liberado de la corrupción del sepulcro o de la muerte y resucitado es su virginidad. La virginidad es tan valorada en este relato que el sacerdote judío sólo cura de la ceguera cuando confiesa a María virgen después del parto

La santidad de María es puesta de relieve tanto en general («santa María») como en su alma y cuerpo («Alma pura, radiante, blanca, inigualable») El cuerpo de María enterrado exhaló un perfume incomparable. El alma fue llevada al paraíso. La muerte de María fue cantada por Pedro como un éxodo.

Se afirma que la salvación vino por medio de los pobres. María, de alguna manera, es presentada como uno de los pobres de Yahweh Tiene miedo ante la tribulación de la muerte y pide ayuda. No quiere toparse con las potencias demoníacas, desea ser liberada de las amenazas de los judíos.

María se prepara a su muerte como si de un acto litúrgico se tratara· con la oración, la vigilancia, la vestición de los vestidos adecuados

Se aprecia en el relato en no pocos momentos la evocación de la Esposa del Cantar de los Cantares María es llamada «Amiga mía», es la escogida entre todas las tribus para habitar en ella

4. Las primeras reflexiones teológico-pastorales

a) *Paso de los apócrifos a la reflexión teológica*

A. Wenger publicó en 1955 un sermón del obispo Teotecno de Livia [63] sobre la asunción con ocasión de la fiesta del 15 de agosto. Teotecno afirmaba claramente la asunción de María (ἀνάληψις τῆς ἁγίας θεοτόκου) en cuerpo y alma al cielo [64] No hablaba de dormición Wenger data el sermón entre los años 550 y 650. Precisamente a finales del siglo V comenzaron a aparecer los apócrifos sobre el

[63] Livia era una ciudad situada a la orilla izquierda del Jordan, delante de Jerico Esta ciudad no es nombrada despues del año 690

[64] Cf A WENGER, *L Assomption de la Tres Ste Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siecle* (Paris 1955), 97s

Tránsito de María y llegaron a toda su popularidad en el siglo VI. Teotecno seguía narraciones apócrifas en su sermón, aunque en todo momento intentaba justificar bíblicamente sus afirmaciones Teotecno incluyó la fe en la asunción entre los privilegios de María Según M Jugie, sin embargo, el primer testimonio «donde la doctrina católica de la Asunción al cielo es explícitamente afirmada» es un sermón del patriarca *Modesto de Jerusalén* († 634) [65]

b) *Los argumentos teológicos de la Asunción de María*

Uno de los principios teológicos fundamentales para justificar la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo fue aducido por el papa León Magno (440-461): «Si Adán hubiera actuado perseverantemente según esta incomparable dignidad concedida a su naturaleza, observando la ley que le fue dada, su alma intacta habría sido conducida a la gloria celestial con aquella parte de él mismo que era su cuerpo» [66]

Tres predicadores extraordinarios de la Asunción de María fueron Germán de Constantinopla († 733), Andrés de Creta († 740) y Juan Damasceno († 749). Para ellos tres, el motivo fundamental de la asunción es la maternidad divina. Por eso ella estuvo exenta de pecado, fue siempre virgen.

Para Germán, la asunción era la consecuencia de la acción de Dios sobre el cuerpo de María «Tú eres bella (Cant 2,13) y tu cuerpo virginal es totalmente santo, casto, morada de Dios Por este motivo está exento de la disolución en polvo Como cuerpo humano fue transformado hasta la vida excelsa de la incorruptibilidad. Está vivo, es superglorioso, lleno de vida e inmortal» [67] Germán utilizaba el argumento de la conveniencia, según el cual habría sido imposible que la morada de Dios, el templo vivo de la santísima divinidad del Unigénito fuera presa de la muerte en la tumba [68] Y por estar asunta en el cielo, María ejerce la función de mediadora e intercesora [69]

Según Andrés de Creta, la asunción de Maria sobrepasa nuestra comprensión y conocimiento, reconocía que no había sobre ella ninguna tradición positiva, pero rechaza que el cuerpo de María pudiera pudrirse en el sepulcro, porque no convenía ni a su maternidad divi-

[65] M JUGIE, o c , 215 cf PG 86,3286ss

[66] LEON MAGNO, *VI Sermon pour Noel* 2 en SC (Paris 1964), 111

[67] GERMAN DE CONSTANTINOPLA, *Hom in dorm* I PG 98,345

[68] Cf GERMAN DE CONSTANTINOPLA *Hom in dorm* I PG 98,345

[69] «Nadie es salvado sino a traves de ti, oh Theotokos, nadie liberado de los peligros sino por medio de ti, oh virgen madre, nadie redimido sino a traves de ti, oh madre de Dios» GERMAN DE CONSTANTINOPLA *Hom in dorm* II PG 98,352

na, ni a su santidad, ni a su virginidad perpetua. Andrés afirmó también la mediación de María, tanto histórica («mediadora de la Ley y de la Gracia, sello de la Antigua y Nueva Alianza») como cósmica y universal después de la asunción [70].

Quien más claramente habló de la asunción en cuerpo y alma al cielo fue Juan Damasceno. Tenemos de él tres homilías que predicó en Jerusalén en el lugar de la dormición [71]. Utilizaba el Damasceno el argumento de conveniencia [72]. María era considerada por él como mediadora e intercesora: «Quédate con nosotros, tú que eres llamada nuestra intercesión (παράκλησις), nuestro único consuelo en la tierra» [73]. Al final, el gran motivo de la asunción parecía ser la pureza inmaculada de María, preparada así para ser madre de Dios: «assumpta quia immaculata».

La celebración de la Asunción fue consolidando en la conciencia de los fieles esa verdad religiosa. No se sabe si, en este caso, la celebración fue un medio para expresar la fe o si incluso llegó a provocar esta fe. Cabe preguntarse si la liturgia no sólo testimonia los dogmas, sino si incluso los ha generado.

c) *Oposición en Occidente a los apócrifos sobre la Asunción*

En Oriente, a pesar de las dos versiones diferentes sobre la suerte del cuerpo de la Virgen, se consideraba que la tumba vacía de Jerusalén era el mejor apoyo de la fe en la asunción de María. Sin embargo, en Occidente hubo serias divergencias al respecto. Pongamos dos ejemplos: uno en contra (una carta del Pseudo Jerónimo) y otro a favor (una carta del Pseudo Agustín).

Una carta, dirigida a las monjas Paula y Eustoquio, con el nombre de Jerónimo, se oponía totalmente a un apócrifo sobre el Tránsito de María; tanta importancia adquirió esta carta que fue utilizada, hasta la reforma del Breviario en 1568, como lectura del 15 de agosto en la oración de las horas [74]. Con toda probabilidad, el autor de la carta fue Pascasio Radberto [75]. A la pregunta «¿cómo fue asunta? *(qualiter assumpta est?)*», respondía: «emigró del cuerpo *(a corpore migravit)*», pero no dice nunca «con el cuerpo» o «corporalmente». Alerta a las dos monjas respecto a un apócrifo sobre el Tránsito de

[70] Cf. ANDRES DE CRETA, *Hom in dorm I-III* PG 97,1045-1072 1072-1081. 1081-1109

[71] Cf JUAN DAMASCENO *Hom in dorm I-III* PG 96,699-721. 721-753. 753-761.

[72] Cf. JUAN DAMASCENO *Hom in dorm* II, 14· PG 96,741.

[73] JUAN DAMASCENO *Hom in dorm II*, 8: PG 96,733.

[74] Cf. PSEUDO JERONIMO, *Ep 9 Ad Paulam et Eustochium* PL 30,122-142.

[75] Cf A RIPBERGER, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief IX «Cogitis me»* (Freiburg 1962), 3-45.

María para que no acepten como hecho lo que es dudoso. También la leyenda habla de una tumba vacía de Juan, y no por eso se habla de la asunción de Juan. La carta pide que se atengan a los datos escriturísticos, en los que nada se dice de una *assumptio corporis*.

d) *A favor de la Asunción en Occidente*

Le fue atribuida a Agustín una obra titulada «De Assumptione Beatae Mariae Virginis» [76]. En ella se afirma que: *a)* María no compartió la maldición de Eva y dió a luz a su hijo sin dolor, conservando intacta su virginidad; conoció la muerte, pero no fue su prisionera; *b)* si quedó intacta la virginidad de su cuerpo, ¿por qué no podría Jesús preservar su cuerpo de la corrupción? Si la carne de Cristo es la carne de María, si un hijo tiene que honrar a su madre, si el Señor oró para que sus discípulos estuvieran allá donde él estaría, ¿cómo no iba a asumir en cuerpo y alma al cielo a su madre? «Tengo miedo de afirmar que el cuerpo santísimo del cual Cristo tomó su carne... haya tenido la misma suerte que todos los demás» [77]. Por consiguiente, habría que concluir que María está en Cristo y junto a Cristo. Aquel que no permite que ni un cabello de la cabeza de sus santos caiga sin su permiso, ¿no iba a conservar íntegro el cuerpo y el alma de su madre? Si pudo preservar a Daniel de los leones, ¿no iba a preservar a la «semper incorrupta»? Este autor anónimo puso los cimientos de la teología de la Asunción en Occidente.

5. **La justificación teológica**

Desde la época carolingia hasta el siglo XIII, los teólogos intentaron justificar intelectualmente esta creencia eclesial. Su intención no fue tanto la de aducir pruebas en favor de la asunción de María cuanto la de iluminar «desde dentro» el misterio contemplado en María. Proponían «argumentos de conveniencia». Estos argumentos presentaban dos afirmaciones estrechamentre relacionadas, de manera que ninguna de ellas pudiera ser adecuadamente comprendida sin atender al mismo tiempo a su relación mutua. He aquí un ejemplo:

— La madre y el Hijo están profundamente unidos según la carne

— El Hijo es glorificado en su cuerpo.

— So pena de romper la unidad de la madre y del Hijo, *conviene* glorificar corporalmente a la madre con su Hijo.

[76] PSEUDO AGUSTIN, *De Assumptione Beatae Mariae Virginis* PL 40,1142ss.

[77] PSEUDO AGUSTIN, o c., c.6.

En el siglo XIII se explica la relación entre Jesús y María de este modo María dio el cuerpo a Aquel de quien procede toda la gracia (Jn 1,17) Mantuvo con él una profunda relación personal Por eso recibió de Jesús la gracia perfecta que la condujo a la gloria completa (Rom 8,10-11) En razón de su unión con Cristo, María hubo de escapar de los lazos de la muerte Al no tener pecado, María no podía quedar retenida y cautiva por las consecuencias del pecado El ya citado libro, atribuido a Agustín y titulado *Liber de Assumptione beatae Mariae Virginis*, ejerció un gran influjo entre los teólogos escolásticos en favor de la asunción de María Alberto Magno, Tomás de Aquino, Buenaventura compartieron y profundizaron en esta creencia, que cada vez se hacía más popular

Un teólogo de los Siervos de María, Cesario Sghuanin, pidió por primera vez la definición dogmática de la asunción Después hubo otras peticiones. Entre ellas la de Isabel II de España en el año 1863, no sin el influjo decisivo de Antonio María Claret.

6 La definición dogmática

Entre los años 1921 al 1940 llegaron a la Sede Romana peticiones de más de mil obispos residenciales, sin contar las de numerosas congregaciones religiosas, congresos marianos, innumerables fieles de todo el mundo Antes del 1944 el 73 por 100 de las sedes episcopales residenciales habían pedido la definición dogmatica de la Asunción [78]

a) *A favor y en contra antes de la definición*

Más que el número de obispos que apoyaron la definición dogmática de la Asunción nos interesa conocer las razones con las cuales fundamentaban dicha definición. Algunos creían que el dogma estaba explícitamente revelado en la Sagrada Escritura Otros apelaban a una tradición oral, no-escrita, procedente de los apóstoles La mayoría, en cambio, se fundaban en la fe unánime de la Iglesia El hecho eclesial era más que suficiente —según ellos— para una definicion dogmática No había unanimidad en explicar el porqué del dogma de la Asunción Unos lo pensaban como consecuencia del dogma de la maternidad divina, otros de la virginidad de María,

[78] Cf D FERNANDEZ *Asuncion y magisterio Repercusion de la definicion dogmatica para la teologia* en *EphMar* 35 (1985), 82

otros de su Inmaculada Concepción, otros de su función soteriológica [79]

Hubo teólogos católicos que se opusieron a la definición del dogma por no encontrar motivaciones bíblicas, históricas, ni teologicas para ello, como dos teólogos de Munich, I. Dollinger y J Ernst, y el patrólogo B. Altaner Estas y otras críticas hicieron ver que el dogma de la Asunción no podía ser fundado: *a)* por el argumento de la tumba vacía, dado que podía haber sido vaciada por otros motivos, ni tampoco por la falta de reliquias de la Virgen, *b)* ni por la celebración de la fiesta de la Asunción, habría que preguntarse antes si fue legítimo comenzar a celebrar esta fiesta. *c)* Tampoco vale el argumento de una tradición oral, no evangélica, porque ésta se verifica sólo en los evangelios apócrifos, además tardíos *d)* La prueba escriturística que se aducía no parecía seria (Sal 44, 131,8, Cant 8,5) *e)* Ni siquiera la referencia al «sensus fidelium» les parecía suficiente, porque hacían falta otras comprobaciones [80]

Los únicos motivos que parecían aducibles eran los argumentos de conveniencia y la reflexión realizada a partir de la «analogía de la fe» y la evolución de los dogmas Pareció que la argumentación más solida era aquela que partía de una contemplación global del misterio de María dentro del Misterio de Cristo En ese contexto parecía coherente, lógica, la definición dogmática G Soll afirma que «el camino hacia el dogma de la Asunción no pasa principal y exclusivamente a través de la teología argumentativa, sino, como en otras verdades de fe relativas a María, a través de una intuición de fe, que percibe esta íntima conexión de los dogmas marianos entre sí y con la cristología, sin tener que explicarlo desde piadosos deseos de los fieles o frágiles pruebas cuasihistóricas» [81].

b) *La definición dogmática*

Como preparación para la definición dogmática, G. Filograssi, profesor de la Gregoriana, publicó un estudio titulado «Traditio divino-apostolica et Assumptio B. M. V » [82] Expresaba el pensamiento oficioso de la Santa Sede y los principios sobre los cuales se fundamentaría posteriormente la bula de la definición dogmática.

[79] Cf todas estas opiniones en la impresionante obra de M JUGIE *La mort et l assomption de la sainte Vierge* (Roma 1944), 457-479 y 617-652

[80] Cf para toda esta reflexion G SOLL, *Storia dei dogmi mariani* (LAS, Roma 1981), 360-361

[81] G SOLL, *Storia dei dogmi mariani* (LAS, Roma 1981), 362

[82] Cf G FILOGRASSI, *Traditio divino-apostolica et Assumptio B M V* en *Gregorianum* 30 (1949), 443-489

El día 1 de noviembre de 1950, el papa Pío XII proclamó la definición de la Asunción de María en estos términos:

> «Después de haber implorado siempre y con insistencia a Dios y haber invocado al Espíritu de la verdad, para gloria de Dios omnipotente, cuya gracia se ha derramado en modo del todo particular sobre la santa Virgen María, para honor de su Hijo, el Inmortal de los siglos, triunfador sobre el pecado y sobre la muerte, para mayor gloria de la Madre de Dios, para alegría y gozo de toda la Iglesia y en virtud de la autoridad suprema de N. S. Jesucristo, de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y nuestra personal, anunciamos, declaramos y definimos que: La Inmaculada siempre Virgen María, terminado el curso de su vida terrena, fue asunta a la gloria celestial en alma y cuerpo» [83].

El dogma define la Asunción como divinamente revelada. Afirma exclusivamente el hecho de la Asunción, sin indicar cómo concluyó María su vida terrena. En la fórmula dogmática no se encuentra el término «privilegio», aunque se habla de «insigne privilegio» un poco antes de la estricta formulación dogmática. La bula, además de considerar la Asunción como la «coronación» del camino secular de fe de toda la Iglesia sobre el destino final de María, resalta su dimensión cristológica. «El principio fundamental está constituido por aquel único e idéntico decreto de predestinación en el que, desde la eternidad, María está unida misteriosamente, por su misión y sus privilegios, a Jesucristo en su misión de salvador y de redentor, en su gloria, en su victoria sobre el pecado y en su muerte» [84]

III. CONCLUSION

1. La mariología de los Padres tuvo un desarrollo extraño en la etapa post-patrística. No se siguió profundizando linealmente en el tema de la maternidad divina, o en el significado de la virginidad, o en el tema de la relación entre María y la Iglesia; ni siquiera en la perspectiva estructural de María como Nueva Eva. En este capítulo hemos visto que el desarrollo mariológico tiene su primer lugar en el culto, en la celebración de los misterios cristianos y también en la piedad popular. Sólo después viene la reflexión teológica: a la zaga de la vida.

2. El origen de los dogmas marianos no está en leyendas apócrifas o relatos populares. Son éstos —y eso es innegable— elementos que sirven para despertar un nuevo interés. Lo que sí existía era una necesidad de entrar en contacto vital, sacramental, simbólico, con la Theotókos, con la Madre de Dios.

[83] Pío XII, *Bula «Munificentissimus Deus»,* en AAS 42 (1950), 770.

[84] S. Meo, art. *Asunción. Dogma, historia y teología,* en *Nuevo Diccionario de Mariología* (EP, Madrid 1988), 267. Falta, sin embargo, la referencia eclesiológica del dogma.

3. Hablar de la santidad de María era algo común en toda la Iglesia. Llama la atención, sin embargo, la doble perspectiva de acceso a la inteligencia o comprensión de este misterio. En Oriente se da por supuesto el primado absoluto de la gracia en la vida de María, no hay escrúpulos, por parte de algunos Padres, en contemplar en María ciertas deficiencias históricas que definen su acercamiento progresivo y más intenso a la gracia. En Occidente el gran problema no es ése. Se afirma sin ambages que María nunca cometió un pecado personal; pero resultó muy difícil comprender que no estuviera, como todos, sometida al pecado original. La razón era cristológica: defender a Jesucristo como redentor universal, también de María. Si en ella no hubiera habido pecado, no habría sido redimida. ¡Esa era la gran objeción!

4. La profundización en la redención y mediación de Jesucristo hizo descubrir nuevos horizontes para la mariología. Redención y preservación fueron categorías integradas, que hicieron aparecer al Señor como «perfectus Mediator», «perfectus Redemptor».

5. La proclamación del dogma de la Inmaculada tuvo lugar en un momento en el que la teología de la redención tenía peculiares características. Prevalecía un concepto escolástico un tanto moral. La teología del pecado original tampoco había logrado un especial desarrollo. Faltaba un diálogo fluido con las tradiciones de las Iglesias de Oriente. Todo ello permite comprender la definición dogmática en nuevos contextos y horizontes teológicos. El dogma, en su tiempo, emergía sobre todo como proclamación de un *privilegio* de María, estrechamente vinculada a su Hijo Jesucristo.

6. Respecto a la Asunción de María, todo se inicia con una preocupación pastoral (Epifanio): ¿cómo apartar a los creyentes de la mariolatría? Sólo descubriendo el fin de María, o su martirio, o su muerte, o su asunción. El llamado «argumento de conveniencia» no fue un recurso rápido y acrítico para justificar unas creencias previamente asumidas. Es el argumento que intenta comprender la analogía de la fe, la lógica de la fe —y, como diremos más tarde, la ecológica de la fe—. Es una conveniencia que se percibe desde la experiencia comunitaria y espiritual, desde la tradición, desde la globalidad del misterio revelado.

7. El dogma de la Asunción estaba estrechamente vinculado al dogma de la Inmaculada. Ambos formaban parte de un mismo esquema y perspectiva. Se trata en realidad de un solo dogma con dos rostros o perspectivas: la protología y la utopía, el origen y el fin.

PARTE TERCERA

MARIOLOGIA SISTEMATICA

La primicia de nuestra herencia

Hemos realizado un largo recorrido. Deseosos de conocer a María, hemos preguntado por ella a los autores neotestamentarios, a los Padres de la Iglesia, a los teólogos. Las respuestas que hemos ido recabando y sistematizando suponen un valiosísimo punto de partida para nuestra reflexión sistemática. Más de uno se dará cuenta de las grandes limitaciones de mi pequeña investigación bíblica e histórica. Basta acercarse a una biblioteca especializada, como yo he hecho, y ver toda la bibliografía sobre Mariología bíblica, y, sobre todo, histórica, para quedar abrumado. El amor a María ha hecho que hayan sido conservados y transmitidos muchísimos escritos sobre ella.

En todo caso, juzgo que aquello que ofrezco es suficiente para comprender la fe de la Iglesia y para obtener una seria información sobre los principales pasos dados. Y, sobre todo, que es estimulante para seguir desarrollando la reflexión sobre María en nuestro tiempo.

Echo en falta en mi reflexión la aportación de las mujeres. Una vez más hay que decir que, lamentablemente, la historia de la mariología ha sido escrita por varones. Todos hubiéramos deseado la aportación de las Madres de la Iglesia, de un grupo de teólogas que hubieran ido jalonando la historia de la teología. Desgraciadamente no fue así. Esperamos que el comienzo del tercer milenio proporcione un cambio significativo al respecto.

Llegamos ahora a un punto crucial en esta obra de Mariología: sistematizar la doctrina mariana para nuestro tiempo. ¿Cómo hablar hoy teológicamente sobre María? ¿Cómo organizar arquitectónicamente la doctrina mariana?

Mi respuesta a estas cuestiones es la siguiente. Hasta el momento he ofrecido lo que yo definiría como una «Mariología narrativa». He intentado narrar la mariología en su génesis y en sus desarrollos. Hemos dejado hablar a los relatos históricos, a los textos. Hemos tratado de coordinarlos y hacerlos resonar en armonía sinfónica. En cada etapa de la historia, tal vez providencialmente, resaltaba un tema, o se tornaba tema dominante: la nueva Eva, la Theotokos, la Virgen, la Inmaculada, la Asunta, la Dolorosa, la Mediadora, la Creyente.

Pero llega la hora de dar un segundo paso en nuestra reflexión, paso que yo definiría como «Mariología existencial». ¿Quién es María para nosotros hoy? La respuesta ya indica qué tipo de arquitectura prefiero: María sigue siendo la madre trascendente del Hijo de Dios hecho hombre y la madre espiritual de los discípulos amados de Jesús. Su vocación a la maternidad del Hijo de Dios implica en ella una especial consagración y unción del Espíritu, un peculiar agraciamiento carismático. La gracia fue acogida por ella en la fe, en un itinerario de fe, fue vivida por ella en la fe que acoge la gracia. La gracia habilitó a María para acoger personalmente y sin reserva al Hijo de Dios como hijo suyo, pero también como su Liberador, su Maestro, su Señor. Esta gracia se expandió. Actuó ejemplarmente en los orígenes de la Iglesia; prototípicamente después. Esa gracia la constituyó en herencia viva de la Iglesia. Captar todo lo que ésto significa hoy para nosotros es lo que llamo «Mariología existencial».

Pero esta Mariología existencial ha de ser realizada a través de un estudio de teología sistemática. La teología sistemática se pregunta por el fundamento real y las conexiones internas de las verdades de la fe. La teología sistemática se pregunta asimismo cómo puede nuestra inteligencia acoger la autocomunicación histórica del Dios trascendente, hecha acontecimiento en Jesucristo. Allí donde la Sagrada Escritura habla de acontecimientos que brotan de la realidad de Dios e instituyen una realidad histórica, el pensamiento teológico puede descubrir conexiones objetivamente fundadas y expresarlas linguísticamente de forma diferente a como lo hace la Escritura [1].

El interés por María no es simplemente un interés por conocer su persona, su historia, su influjo en la historia de la Iglesia. Se trata de un interés teológico, y ello significa que María es un elemento estructural en el proyecto de Dios. Es una perspectiva para entender el misterio de Dios, el misterio de Jesucristo y del Espíritu, de la Iglesia y del cosmos, de la historia en su origen y en su utopía. Esta es la perspectiva que quiero asumir en esta tercera parte.

[1] Cf. G. L. MÜLLER, *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica* (Morcelliana, Brescia 1994), 19.

CAPÍTULO IX

LA CLAVE INTERPRETATIVA: LA VERDAD SOBRE MARIA

BIBLIOGRAFIA

BABOLIN, S., *Il linguaggio simbolico in mariologia,* en *Theotokos* 2 (1994), 135-162; BATESON, G., *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (Suhrkamp, Frankfurt 1985); ID., *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente* (Gedisa, Barcelona 1993); CERUTI, M., *Il vincolo e la possibilità* (Feltrinelli, Milano 1986); DE FIORES, S., *La mariologia nell'attuale statuto epistemologico della teologia,* en *Theotokos* 2 (1994), 13-36; DURRWELL, F. X., *María, meditación ante el icono* (EP, Madrid 1990); JACOB, F., *La logica del vivente* (Einaudi, Torino 1971); KASPER, W., *Introducción a la fe* (Ed. Sígueme, Salamanca 1976); LADARIA, L. F., *Che cos'é un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale,* en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* (Queriniana, Brescia 1983), 97-119; MOLES, A.-ROHMER, E., *Théorie des actes: vers une écologie des actions* (Casterman, Paris 1977); MOLES, A., *Écologie des actes,* en *L'unité de l'homme* (Éd. du Seuil, 1974), 634-638; MORIN, E., *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità* (Sperling & Kupfer, Milan 1993); ID., *Ciencia como consciencia* (Anthropos, Madrid 1984); ID., *Il pensiero ecologico* (Hopefulmonster, Firenze 1988); MÜLLER, M.-HALDER, A., art. *Verdad,* en *Breve diccionario de filosofía* (Herder, Barcelona 1976), 445-447; ODASSO, G., *Ermeneutica biblica in mariologia,* en *Theotokos* 2 (1994), 37-72; SANTORO, M. M., *Per una mariologia narrativa. Approfondimenti seguendo Ricoeur,* en *Theotokos* 2 (1994), 97-134; SEBEOK, T. A., *Sfida della complessità* (Feltrinelli, Milano 1985).

El cúmulo de datos recogidos tanto en la Mariología bíblica como en la Mariología histórica nos sitúa ante el desafío de la sistematización. ¡Difícil tarea es descubrir la trama de toda esta larga historia de la mariología, a veces tan contradictoria, a veces tan unánime, en ocasiones tan crítica y en otras tan fideísta! ¡Arriesgada tarea la de retraducir y contextualizar todo este entramado en el momento presente, pluricultural! En la actualidad la Iglesia católica tiene su peculiar visión sobre María, que propone autoritativamente a los creyentes. La teología se ve urgida a dar respuestas: a explicar las contradicciones y armonías, las definiciones dogmáticas y las experiencias marianas.

I. LA MARIOLOGIA EN EL CAMPO DE LA CONTRADICCION

Los dogmas marianos —en particular— plantean al teológo graves dificultades hermenéuticas. Le resulta difícil armonizar los datos que respecto a María proceden de la Escritura, de la tradición patrística, de la tradición teológica y del magisterio eclesial normativo o dogmático. De hecho, la mariología ha ido desarrollándose a la par que la cristología y la eclesiología, pero ha llegado en estos dos últimos siglos a afirmaciones dogmáticas sumamente audaces y sin precedentes.

El magisterio eclesiástico ha proclamado infaliblemente los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción de María. La fidelidad literal a las afirmaciones magisteriales parece conllevar una obligada desvalorización de los datos bíblicos y de la gran tradición patrística y exige *ir más allá*. Un *más allá* que hay que legitimar, dado que, al parecer, excede el ámbito de lo revelado. Porque ¿en qué basar la asunción de María en cuerpo y alma al cielo si no disponemos de ningún dato bíblico al respecto, ni tampoco de datos fiables en la Patrística que lo avalen? ¿Cómo probar la inmaculada concepción de María cuando la historia de la teología manifiesta tantas vacilaciones e incluso luchas al respecto y la oposición de teólogos a quienes en otros temas recurrimos como grandes autoridades? ¿Habrá que decir que en ambos casos el Magisterio se sobreexcedió y no respetó las elementales normas de fidelidad y obediencia a la Escritura y a la Tradición?

El debate no se centra exclusivamente en los últimos dogmas marianos, sino que llega hasta las definiciones de los grandes Concilios de Efeso y Calcedonia. Hoy se pone en cuestión la realidad de la «concepción virginal» tanto desde el punto de vista histórico-crítico como desde el punto de vista de su centralidad en el símbolo de la fe. Hay teólogos que —si de ellos dependiera— excluirían de la profesión de fe el «incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine» por no responder a la verdad histórica, o al menos lo reinterpretarían en clave de mero *theologumenon* o *christologumenon*. De este modo, la virginidad de María «antes del parto» no tendría ninguna relevancia teológica o cristológica; obviamente, a partir de ahí no quedaría ninguna razón para mantener la virginidad permanente de María. Y, en conexión con ésto, algunos tratan de recuperar las objeciones de Nestorio ante el título Theotókos, que supondría —según ellos— una divinización ilegítima de la madre de Jesús.

La mariología es actualmente la parte de la teología más cuestionada. Son no pocos los teólogos, sobre todo protestantes, y aun católicos, o escritores que se atreven a ridiculizar y contradecir las fórmulas de fe más sacrosantas de la Iglesia, las creencias marianas del pueblo. Quizá por esto el Magisterio eclesiástico actual se muestre especialmente sensible y vigilante al respecto. Por otra parte, las cristologías o las eclesiologías que se escriben suelen evitar sagazmente entrar en las cuestiones mariológicas a fin de no complicarse su sistematización.

La cuestión no es meramente teológica; lo preocupante no es el hecho de que unos cuantos teólogos tengan dificultades en asumir o explicar los dogmas marianos. Para mí lo peor es sentir cómo se generaliza cada vez más entre los creyentes la indiferencia afectiva ante la virginidad de María, ante su divina maternidad, ante su misterio. No ven ni sienten la conexión entre el misterio de María y su propia vida, entre ella y la existencia de la Iglesia.

Modestamente creo que gran parte de los que contradicen la doctrina mariológica de la Iglesia como si de un montaje romano se tratara, o quienes defienden de manera fundamentalista la doctrina dogmática, renuncian a la teología de la complejidad y optan por el reduccionismo teológico, sea de signo escéptico o dogmático.

La búsqueda de la verdad nos hace entrar en un campo lleno de contradicciones, de tensiones, de secretas armonías, de despistes y reencuentros. Muchos problemas en los que nos debatimos, demuestran únicamente planteamientos superficiales, en los cuales se olvidan presupuestos fundamentales que ofrecerían otras perspectivas.

Este capítulo con el que me propongo comenzar la tercera parte (Mariología sistemática) no es supérfluo. Es la clave de lo que posteriormente trataremos de decir sobre María hoy. Quiero abordar en él el tema del acceso a la verdad, de la gnoseología, de la hermenéutica que una historia tan compleja como la historia de la mariología requiere; y no sólo la mariología, sino el proyecto de Dios sobre el mundo. Para ello voy a intentar responder a una cuestión básica: ¿Qué hermenéutica es legítima para interpretar los dogmas marianos, los definidos por la Iglesia de los Padres (maternidad divina, virginidad) y los estrictamente definidos «ex cathedra» por la Iglesia en estos dos últimos siglos (Inmaculada y Asunción)?

Voy a hacerlo en cuatro momentos: primero me preguntaré por el interés creciente que ha manifestado la Iglesia por conocer la «verdad sobre María», y que ha cristalizado en las formulaciones dogmáticas. En segundo lugar me preguntaré qué es la verdad y cómo se accede a ella, lo cual implica asumir una perspectiva más complexiva, más eco-lógica, que la más tradicional en teología. En tercer lugar aplicaré la nueva perspectiva sobre la verdad como construcción desde la complejidad histórica a la verdad sobre María; y, finalmente —como deducción de ese planteamiento general—, expondré una serie de criterios hermenéuticos para interpretar los dogmas marianos en su justo sentido.

II. LA VERDAD SOBRE MARIA

1. Un interés creciente por conocer su verdad

Los dogmas marianos representan los puntos culminantes de la verdad sobre María que la Iglesia ha ido construyendo en su historia [2]. La Iglesia se mostró, ya desde *sus orígenes,* interesada en conocer la verdad sobre María. No le bastaron los datos históricos aportados por la primera tradición neotestamentaria; deseó penetrar en la zona misteriosa de María haciendo de ella objeto de su reflexión teológica y sapiencial. Se advierte ya en el Nuevo Testamento un creciente interés por su persona, por su figura. Ante la ausencia total de María en los escritos paulinos, vemos cómo Mateo, Lucas y el cuarto Evangelio le dan una mayor relevancia y la colocan en importantes contextos teológicos.

Un interés popular por conocer mejor a la madre de Jesús se manifestó en los evangelios apócrifos. Estos recrearon imaginativamente, y con una cierta sensibilidad religiosa y teológica, rasgos, aspectos, hechos de la vida de Jesús a los que no se tenía suficiente acceso a través de los escritos que hoy consideramos canónicos. El Protoevangelio de Santiago gozó de tal autoridad en la Iglesia de los Padres que no pocas de las posteriores afirmaciones mariológicas, respecto, sobre todo, a la virginidad y santidad de María, encontraron en él su fuente. Porque, como sabemos, hubo un tiempo en que no se distinguía netamente entre escritos canónicos y apócrifos.

La historia de la Iglesia revela un interés creciente por conocer la verdad de María. En la Iglesia de los Padres este interés iba de la mano y a la zaga de los intereses cristológicos que surgían. El redescubrimiento de nuevos aspectos de Jesucristo repercutía y reajustaba

[2] La palabra «dogma» no siempre ha tenido el significado que actualmente le damos en teología En el medioevo, en particular en Tomas de Aquino, la noción más cercana a la nuestra de dogma era la de «articulus fidei», nombre que sugiere la idea de articulacion, conexión con un conjunto Artículos de fe son aquellas verdades inmediatamente reveladas por Dios que tienen una importancia fundamental para la fe y la vida de la fe Estas verdades debían pertenecer a un símbolo de fe Ni siquiera en el Concilio de Trento había una noción fija de dogma (c DS 1505, 1825) La controversia con la Reforma hizo que se prestara más atención a la categoría de dogma La teología del siglo XVIII precisó y uniformó la noción de dogma. Hasta el mismo magisterio comienza a utilizar esta categoría en el siguiente sentido dogma es aquello que la Iglesia propone para ser creído por los creyentes de todo el mundo (DS 2878, 2922, 2909, 2921) El Vaticano I define el dogma como aquello que está contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida y es propuesto por la Iglesia como revelado por Dios sea a través de una declaración solemne, sea a través del magisterio universal y ordinario (DS 3011) Cf. L F LADARIA, *Che cos'é un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale,* en K H NEUFELD (ed), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* (Queriniana, Brescia 1983), 97-119

las afirmaciones mariológicas. Por otra parte, María ha estado presente en la espiritualidad del pueblo de Dios: en el culto, en el camino espiritual. Las experiencias religiosas en las que ella se ha hecho presente han ido aportando nuevos elementos, datos, estímulos. La Iglesia ha querido incluso arriesgarse a conocer aquello que en principio parecería inalcanzable al conocimiento: el origen y el fin de María. ¿Cómo fue su primero y su último momento aquí en la tierra (su concepción y su asunción)? También se ha sentido interesada, desde bastante pronto, por definir toda su vida como vida en virginidad y se ha atrevido a proclamarla *theotokos* (la maternidad divina).

Lo más llamativo tal vez sea el descubrir cómo la verdad sobre María no se agota en la mera curiosidad histórica. Va más allá. Se intenta descubrir en María algunos de los ejes más importantes de la economía salvífica de Dios. María es reconocida como la nueva Eva, que recapitula la primera Eva y se convierte en causa de salvación. En María se encuentra el tipo de la Iglesia. En la concepción virginal de Jesús se descubre el gran símbolo de la filiación divina. Es decir, que existiría una mariología estructural, que explica la contextura interna de la historia de la salvación.

La teología ha de preguntarse en qué medida son legítimos los resultados de esta búsqueda que se van decantando y van formando parte del sistema doctrinal mariológico de la Iglesia católica.

2. Los dogmas marianos

Los dogmas marianos, con todo, no han surgido de una curiosidad superficial, meramente histórica. La afirmación, por ejemplo, de la virginidad perfecta de María (virgen antes del parto, en el parto y después del parto) no puede basarse únicamente en los datos bíblicos. Los evangelios de la infancia de Mt y Lc nos hablan ciertamente de la concepción virginal de *Jesús,* pero ya no nos ofrecen datos apodícticos que prueben una virginidad posterior de María, y mucho menos la virginidad en el parto. Cuando la Iglesia, en sucesivos momentos solemnes, confiesa que María es la siempre virgen, no se basa en leyendas, ni siquiera en los resultados de investigaciones científicas: lo confiesa espontáneamente, como si fuera el resultado del conocimiento connatural del misterio de Cristo Jesús que le ha sido concedido. No es la satisfacción de una curiosidad histórica la que explica el porqué de la afirmación dogmática. Es más bien la expresión de una experiencia del misterio de Cristo, del que se deduce como consecuencia que, por ello, María fue siempre virgen. Hay algo de profundamente misterioso en todo esto. Por lo cual ciertas verdades de nuestra fe, más que proclamadas con arrogancia e impo-

sitividad, habrían de ser confesadas con temor de Dios, con humildad venerativa.

Lo mismo podemos decir de la proclamación de la maternidad divina. No es tampoco el interés estrictamente mariano el que lleva a la Iglesia a definir solemnemente la maternidad divina de María. María es proclamada la *theotókos* por una motivación profundamente cristológica. Es el conocimiento místico de Jesús el que lleva, como consecuencia, a conocer a su madre. La confesión de la maternidad divina es consecuencia de la afirmación cristológica de la divinidad de Jesús, de un conocimiento vivencial de la realidad de Jesús.

Vemos, por consiguiente, en estos dos casos que la Iglesia llega a estas afirmaciones dogmáticas marianas no desde un conocimiento de datos sobre María, distintos a los datos bíblicos, a los que ella hubiera tenido acceso, sino que son como derivaciones de un conocimiento más hondo de Jesús, de una penetración espiritual en su misterio divino. María se convierte así en punto referencial imprescindible para reconocer quién es realmente Jesús para su Iglesia: el Hijo de Dios con todas sus consecuencias. En todo caso, es llamativo que la Iglesia de los Padres ligara estrechamente la identidad del Hijo a la identidad de la Madre y que la identidad de la Madre se convirtiera en símbolo o correlato de la identidad del Hijo.

Otro proceso distinto fue el seguido para la proclamación de los dos últimos dogmas marianos: el de la inmaculada concepción y el de la asunción. Ambas definiciones dogmáticas acontecen en un momento en el que no había motivos fuertes para ello. Ambos dogmas presuponen un conocimiento profundo de la verdad sobre María: definen que fue concebida sin pecado original desde el primer instante y que fue ascendida en cuerpo y alma al cielo tras el curso de su vida terrestre. Podríamos decir que las razones que se alegan para estas proclamaciones dogmáticas son: la glorificación de Dios, la glorificación de María, el bien del pueblo. En esta ocasión no hay razones de tipo cristológico como en los primeros dogmas marianos. Tampoco aparece cualquier otro tipo de razón teológica colateral. Da la impresión de tratarse únicamente de un deseo de glorificar a Dios en María y a María en Dios. Por otra parte, la teología subyacente a ambas definiciones dogmáticas supone una peculiar concepción de la soteriología, de cuño juridicista y moralista.

Independientemente de las razones que se pudieran alegar para justificar estas dos definiciones dogmáticas, lo cierto es que estuvieron precedidas de una larga y, por lo menos en el caso de la doctrina de la Inmaculada, de una polémica historia. No todos los teólogos se manifestaron concordes con la doctrina mariana de la Inmaculada y de la Asunción. El acuerdo fundamental estaba en el pueblo que celebraba estas fiestas marianas desde hacía siglos, que se identificaba con la liturgia y alimentaba en ella su piedad mariana. La *lex orandi* se convertía para ellos en *lex credendi.* El pueblo cristiano contemplaba a María, ante todo, desde su relación materna con su hijo Jesús. La madre le llevó en el seno, le dio a luz, lo alimentó a su pecho, se entregó en cuerpo y alma a él; para el pueblo era obvio y natural que Jesús, su buen hijo, le correspondiera con su gracia y la privilegiara sobre las demás criaturas. El pueblo cristiano sencillo de siglos pasados veía en María la fuente humana del «todo Inmaculado Jesús», descubría en ella también la primera persona redimida, salvada y glorificada totalmente por su Hijo. Era ésta una intuición que el pueblo no podía menos de celebrar en sus cíclicas fiestas marianas. Esta convicción fue haciéndose cada vez más honda. Una cierta complicidad santa entre el pueblo cristiano y María hizo que se hicieran comunes y aceptables datos sobre ella que no emergen directamente de la Escritura y la primera tradición. A veces se llegó al exceso, que la jerarquía eclesiástica y la teología fue corrigiendo con mayor o menor energía. Pero, frecuentemente, las convicciones marianas del pueblo se mantuvieron dentro de lo justo. María no fue idolatrada, pero sí reconocida como aquella dimensión más accesible hacia lo sagrado. Podemos decir que María ha sido bien patrimonial más del pueblo sencillo y de los santos que de los teólogos. Es algo que hay que tener muy en cuenta a la hora de buscar una hermenéutica de las verdades o definiciones dogmáticas marianas.

Las mariologías actuales, toda la doctrina mariana que propone la Iglesia católica, son la respuesta al ansia inicial de conocer la verdad sobre María. A muchos les parece un resultado excesivo, dados los pocos datos bíblicos de los que disponemos. ¿Será que se ha sobrexcedido la teología católica? ¿Será que el magisterio de la Iglesia ha abusado de su poder magisterial y ha dado rango dogmático a aportaciones teológicas bastante cuestionables?

3. La lógica interna de los dogmas marianos

Es frecuente el tratamiento aislado y asistemático de cada uno de los dogmas marianos, como si de realidades erráticas se tratara. Lo mismo sucede en la teología sacramental respecto a cada uno de los sacramentos. Sería lo mismo que estudiar cada una de las estrellas sin percibir que forman parte de todo un campo magnético, estructurado, que pertenecen a una constelación, a una galaxia, y que unas están interrelacionadas e interaccionadas con otras. Los dogmas marianos no son la afirmación autoritativa de cuatro privilegios de María escogidos al azar y a los cuales se les podría añadir otros. Son el

resultado cuádruple de un proceso unitario, de un itinerario gnoseológico y espiritual, lleno de complejidad. Se trata del proceso seguido por miles de comunidades creyentes a lo largo de diecinueve o veinte siglos.

La doctrina mariológica de la Iglesia desvela no sólo quién es María, sino, sobre todo, quién es la Iglesia multisecular que la contempla y habla de ella. Esta Iglesia es todo menos precipitada. Construye sus dogmas más lentamente que sus catedrales, para las cuales eran necesarias varias generaciones. Por eso, es inteligente preguntarse por la lógica interna de los dogmas marianos, para comprenderlos en su verdad. Ellos surgen dentro de un bio-topo, de un contexto vital, como exigencia de la vida. Forman parte de un «clímax» ecológico humano que supera todas las aparentes contradicciones internas.

De esto se han preocupado ya los mariólogos. Lo han hecho cuando se han preguntado por el principio fundamental de la mariología, o por el principio arquitectónico a partir del cual construirla. En todo caso, quiero decir que maternidad divina, virginidad permanente, inmaculada concepción y asunción no son cuatro privilegios con los cuales María ha sido agraciada, como si pudiera haber sido agraciada con otros diferentes. Se trata, de hecho, no tanto de cuatro realidades diferentes sino de un dinamismo carismático con el que ella, la madre de Jesús, ha sido agraciada y que la define. Lo podríamos expresar de este modo: María de Nazaret fue elegida desde siempre y preparada-habilitada-consagrada (inmaculada) para ser la madre virginal del hijo de Dios, el nuevo Adán, el Redentor, el Crucificado y el Resucitado, y a esta elección de Dios respondió con fe llena de amor y coherencia hasta el final (maternidad, virginidad, asunción).

Este es el misterio que se celebra y proclama en los dogmas marianos. A este misterio sacrosanto respondían las fiestas marianas iniciadas en el primer milenio. Este misterio fue contemplado con emoción por miles y miles de creyentes. Entre todos ellos fueron entretejiendo esta nueva e impresionante imagen de María.

III. ¿QUE ES LA VERDAD? ¿COMO SE ACCEDE A ELLA?

Antes de dar una criteriología para interpretar los dogmas marianos preguntémonos por la verdad. ¿Qué es la verdad? ¿En qué consiste la verdad sobre María? ¿Ha sido adecuado, legítimo, el camino seguido por la Iglesia para conocerla?

1. La verdad y la lógica

Hay quienes piensan que la verdad crece y se desarrolla a base de silogismos, de premisas y conclusiones. En cierta forma consideran al hombre como una máquina de pensar, no como una «inteligencia sentiente» (X. Zubiri). Según esa visión intelectualista, la evolución de la verdad sobre María dependería de la capacidad silogística de los cristianos, de la sabia utilización de todos los ingredientes teológico-bíblicos que permitirían un conocimiento más adecuado de su persona. No se trata del mero silogismo, a lo Marín Solá, sino de una sabia utilización de todo el sistema teológico que nos presenta la palabra de Dios en la Biblia y la explicitación teológica de la fe de la Iglesia. ¿Será así, por este camino, por donde la Iglesia ha llegado a los dogmas marianos?

¿Qué es la verdad?, ¿cómo encontrarla? Los filósofos clásicos, los filósofos cristianos, nos decían que cuando nuestro lenguaje o nuestra forma de actuar expresan algo que es tal como se comporta en la realidad, o cuando nuestro entendimiento capta adecuadamente aquello que entiende (está en conformidad con la realidad que quiere entender), entonces acontece la verdad. Más aún, afirmaban que el fundamento de la verdad intelectual y moral es la capacidad que tiene todo lo que existe de descubrirse y manifestarse en sí mismo a la mente humana: ésa es la verdad que se confunde con todo lo que es. Todo lo que existe es, a su vez, verdadero, porque depende de la verdad por antonomasia: el principio absoluto de la realidad [3].

Según esta perspectiva, la verdad sobre María se produce cuando la Iglesia expresa en su doctrina o en sus dogmas algo que coincide con la realidad histórica de María, cuando la mente de la Iglesia capta adecuadamente el dato objetivo mariano que trata de exponer. Por otra parte, en esta misma perspectiva se parte del supuesto de que todo aquello que es, según Dios, imprescindible para su revelación definitiva, tiene capacidad de descubrirse y manifestarse a la mente creyente; si son datos de revelación, no son datos a los que no se pueda tener acceso. Su verdad es necesariamente irradiante, se exterioriza y se hace conocer.

2. La verdad y la eco-lógica

Hoy, sin embargo —después de la Ilustración, de la modernidad—, en este momento del «pensamiento débil», de la fragmenta-

[3] Cf. MAX MULLER-ALOIS HALDER, art. *Verdad,* en *Breve diccionario de filosofía* (Herder, Barcelona 1976), 445-447.

riedad posmoderna, de ese vago sentir común que podríamos definir como «democracia de las verdades», el tema de la verdad no está tan claro como el pensamiento clásico suponía. ¿Es tan fácil captar la verdad de la cosas? ¿Es tan diáfana la realidad como para ser definida como automanifestación de lo que ella es? ¿No es la realidad opaca y misteriosa? Nuestra capacidad de acceso a la verdad de las cosas ¿no está condicionada por nuestro «ego», por sus sentimientos, sus pasiones, sus intereses, sus experiencias? ¿No tenemos a veces una visión muy parcial de las cosas, de tal manera que una visión más amplia haría nacer en nosotros conceptos distintos? ¿No creemos a veces aquello que deseamos? Hay mucha ingenuidad, excesiva ingenuidad —o tal vez apresuramiento acrítico— en quienes leen o interpretan la realidad, la historia, los hechos sociales sin someterse previamente a una auténtica catarsis o purificación intelectual y vital, a un auténtico discernimiento en el espíritu, sin cuestionarse su perspectiva, su punto de vista. En Occidente nos hemos acostumbrado a acceder a la verdad desde la lógica aristotélica. Pero ¿es ésta la única vía de acceso?, se preguntan hoy no pocos pensadores.

La lógica aristotélica nos ha enseñado a pensar a partir de la conexión entre causas y efectos. A Dios mismo lo hemos concebido como primera causa, de la que todo lo demás es efecto. Semejante esquema causa-efecto nos permitiría explicarlo todo, hasta lo más complejo. La realidad más compleja podría reducirse a este esquema, sería simplificable; es decir, todo sería fácilmente explicable siguiendo el camino de los efectos a las causas, hasta llegar a la causa primera. Ahí se descubre la verdad de todo lo existente.

Sin embargo, la ciencia moderna, el pensamiento actual, es cada vez más consciente de que esa supuesta cadena ininterrumpida de causalidad no explica la realidad. En el acontecer del mundo interviene, y con una frecuencia demoledora, el azar, lo imprevisto, el evento. Aparece lo inesperado, lo incausado, aquello con lo que no se contaba. Esto produce desorden, rompe nuestra lógica, nos abre a lo imprevisible. Cuando se quiere explicar la verdad de los acontecimientos químicos o bioquímicos se hace necesario recurrir a la categoría del azar.

No sólo en este tipo de acontecimientos. También y sobre todo en los acontecimientos humanos la realidad funciona así. Esa nueva forma de comprender la filosofía o la antropología filosófica, que algunos denominan «ecología del espíritu», entiende la realidad como *complejidad:* la realidad humana no es en absoluto simplificable al esquema causa-efecto. La verdad de lo humano no puede ser descubierta desde un simple conocimiento de las causas y un deslizamiento hacia los efectos. En toda verdad humana hay complejidad, y

la complejidad conlleva el azar (T. Monod), el evento, lo inesperado, la actuación libre e incausada. La complejidad humana nos sumerge en la *incertidumbre.* Cuanto más complejo es un sistema, con menos precisión podemos hablar de él. A partir de Newton se pensó que el objeto de la ciencia era el conocimiento cierto; pero en la actualidad, con los avances de las ciencias (física, biología, antropo-sociología), se demuestra que el conocimiento debe intentar negociar con la incertidumbre. No existe la supuesta simplicidad de las partículas elementales; la autoorganización de los seres vivos es enormemente compleja; el mundo humano es por excelencia el mundo de la complejidad. Donde antes se veían fenómenos simples, se descubren ahora fenómenos sumamente complejos [4].

3. El acceso a la verdad sobre María por la lógica de la complejidad

Algunos de mis lectores tendrán la impresión de que voy demasiado lejos. Y, sin embargo, aquí está la clave para entender muchas cosas y precisamente de mariología [5]. Si nos preguntamos, desde la perspectiva de la lógica de la complejidad —a la que acabo de aludir—, en qué consiste la verdad sobre María o cómo llegar a la verdad sobre María, la respuesta no puede ser lineal, meramente deductiva. La verdad sobre María no es sólo la percepción adecuada y justa de lo que ella fue históricamente; es también la percepción de lo que ella sigue siendo y de cómo lo sigue siendo, es la percepción de su misterio de vida totalmente trascendente, es la interacción entre ella y la Iglesia que evoca su memoria, que dice acoger su presencia, que discute a causa de ella, que incluso se enfrenta, que ejerce su autoridad, que la celebra. Lo que es María no se descubre únicamente por los datos bíblicos en su literalidad. Lo que nos dicen sobre María los textos bíblicos, aunque a veces nos parezca inverosímil, legendario, no debe ser juzgado precipitadamente con la lógica de la reducción simplificadora de quienes dicen: «¡Eso es imposible! ¡Eso es cuento!». ¿No fue la génesis de Jesús un «evento», la

[4] Cf. E. MORIN, *Introduzione al pensiero complesso. Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità* (Sperling & Kupfer, Milán 1993): ID., *Ciencia como consciencia* (Antrhopos, Madrid 1984); ID., *Il pensiero ecologico* (Hopefulmonster, Firenze 1988); G. BATESON, *Ökologie des Geistes. Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven* (Suhrkamp, Frankfurt 1985); ID., *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente* (Gedisa, Barcelona 1993).

[5] Cf. J. C. R. GARCÍA PAREDES, *Ecología y vida consagrada,* en *Claretianum* 31 (1991), 295-325. En este artículo desarrollo los principales conceptos del pensamiento ecológico, que trato de aplicar aquí.

emergencia de algo nuevo, imprevisto, insospechado, incausado? Se producen eventos marianos, acontecimientos inesperados, sin presupuestos, acontecimientos de azar, en los cuales aparece algo nuevo, una experiencia inédita, como cuando María en Lourdes se aparece a Bernardette y se autodefine «Yo soy la Inmaculada Concepción», o las mil experiencias de la presencia activa y misteriosa de María en la existencia de los creyentes que no tienen ninguna fundamentación teórica en las fuentes de la Revelación, pero que determinan decisivamente la comprensión de los mismos textos bíblicos [6]

La lógica de la complejidad requiere un acceso múltiple a la verdad de María, abre mil caminos sin absolutizar a ninguno Si la realidad es compleja, ¿no lo será la actuación de Dios en el mundo, en la historia, en las personas? ¿Podremos llegar a conocer la verdad del hombre, la verdad de María, por un camino distinto del camino de la complejidad? ¿Ha llegado la Iglesia al actual estadio del conocimiento de la verdad sobre María por el camino de la simplificación o por el camino de la complejidad? ¿Podremos hacer avanzar la verdad sobre María por el camino de las meras deducciones, o por ese otro camino de lo insospechado e imprevisible? ¿No formaran parte las verdades eclesiales sobre María de un conjunto ecológico de verdades que se interrelacionan, se interactivan y construyen sucesivamente la verdad?

María es un personaje de tal calibre, de tal fuerza, que ha rebasado su propia historia Da incluso la impresión de estar más presente en la historia posterior que en su propia historia, más presente y actuante para los demás que para sí misma y los suyos en los días de su vida Reducir la verdad sobre María al haz de relaciones que ella fue tramando durante su corta existencia no es todavía conocerla Claro está, cabe también preguntarse si María en la historia de la Iglesia es un mito, una mera fantasía mantenida y acrecida a través de los siglos Cabe preguntarse si su verdad es la verdad de un mito, de una fábula tradicional, o si es la verdad de una realidad La misma cuestión —y en grado mucho más denso— se ha formulado con relación a Cristo Jesús

[6] Cf S L Zimdars Swartz, *Encountering Mary Visions of Mary from la Salette to Medjugorje* (Avon Books, New York 1992)

IV LA CONSTRUCCION HISTORICA DE LA VERDAD SOBRE MARIA

1 La verdad como acontecimiento

La verdad no se contempla Se construye Y construyéndola se contempla La verdad no está hecha de una vez por todas La verdad es el acontecimiento de la verdad No es un objeto que se puede contemplar, es un acontecimiento al que se asiste y en el que se participa Se percibe la verdad cuando uno entra en el juego ecológico de las ideas y de su relación sorprendente y pluriforme con otras ideas y con lo que acontece Cuando uno, en medio de ese juego impresionante, es capaz de ir concibiendo conceptos siempre abiertos, siempre vivos

Para la filosofía clásica, conocer consistía en representar una realidad dada-desde-afuera Para la ecología del espíritu, conocer es construir la realidad que se piensa, que se va descubriendo El pensamiento ecológico percibe toda unidad viviente en el contexto de su propio ambiente que también coevoluciona, percibe toda verdad parcial en el contexto del mundo más amplio de las verdades que coevolucionan También las ideas y los conjuntos de ideas han de ser percibidas en el contexto más amplio que les da sentido Cada idea singular vive y tiene sentido únicamente dentro de un mundo o más mundos de ideas cada vez más amplios, los cuales, a su vez, se alimentan de las ideas singulares que los hacen posibles Las ideas nunca vienen solas Juegos sutiles de interacciones y de coevolución emparentan unas ideas con aquellas a las que se asemejan, y las diferencian de otras contra las que chocan Las ideas están en danza, más que en un arca o en marcha uniforme Están en danza sin guión previo, sin maestro de ceremonias Las ideas están en danza creadora (Mauro Ceruti) [7]

2 Las simplificaciones de la verdad sobre María

La pregunta por la verdad de María desde esta perspectiva nos introduce en el mundo de la complejidad La verdad de María no se deduce, sin más, de una serie de datos bíblicos o históricos leídos o interpretados con objetividad María no puede aparecer como una realidad objetiva a la que se contempla La verdad sobre María se va construyendo en la medida en que me introduzco en el mundo que ella es y representa, en el mundo de los testigos que sobre ella han

[7] Cf M Ceruti, *Il vincolo e la possibilita* (Feltrinelli, Milano 1986)

dado testimonio. A la verdad sobre María pertenece todo ese entramado interactivo de experiencias, vivencias e ideas que han tenido lugar en la historia de la Iglesia. Todas ellas no se interrelacionan bajo normas de lógica aristotélica, sino desde la lógica de la complejidad, la lógica del viviente [8]. Afirmar, por ejemplo, como la reforma protestante, «sólo aceptamos como verdad lo que la Palabra de Dios, es decir, el Nuevo Testamento, dice sobre María» y tal vez algún que otro dato histórico auténticamente comprobable, es reduccionista, es simplificar en exceso la realidad, reducirla a deducciones de silogismo aristotélico. Afirmar que la concepción virginal es un hecho imposible porque contradice las leyes de la naturaleza o de la creación es suponer que uno conoce esas presuntas leyes y que el Creador determinó con ellas su guión de una vez por todas.

Cada generación que aclama a María como bienaventurada tiene que reconstruir, construir la verdad sobre María. A nosotros, a nuestra generación, nos corresponde ahora. Los dogmas marianos deben entrar en la ecología de la verdad que queremos reconstruir. Son ideas-fuerza que tienen un valor impresionante y decisivo, pero que no son absolutas en su formulación y perspectiva.

Cuando queremos encontrar criterios para calibrar la verdad de las afirmaciones dogmáticas, pienso que hemos de situarnos precisamente en esta perspectiva. Contemplados con el baremo de la lógica aristotélica, los dogmas aparecen como conclusiones excesivas, infundadas, inaceptables. Desde la lógica eco-lógica se abren otras posibilidades de interpretación. Los dogmas son como un nuevo equilibrio ecológico de las ideas, de la verdad sobre María, en el que se condensa una trama secular de ideas, vivencias, experiencias y eventos. Quizá no sea fácilmente explicable en su totalidad por qué la Iglesia católica llegó a la formulación del dogma de la Inmaculada o de la Asunción. Tal vez en otras circunstancias históricas la jerarquía eclesiástica no se hubiera atrevido a definir dogmáticamente esas verdades marianas. De hecho, después de ellas no ha habido ninguna otra definición dogmática, aunque no pocos la hubieran deseado. Pero ahí está el hecho. Su explicación excede los razonamientos lógicos. Es necesario recurrir a la eco-lógica, a la lógica de la complejidad, al evento dogmático. Este crea un nuevo clímax en la verdad eclesial sobre María. No es lo mismo un dogma en el momento de su proclamación que en los años sucesivos. El dogma va entrando en diferentes entramados de ideas, en otros ecosistemas ideológicos, y

[8] Cf. F. JACOB, *La logica del vivente* (Einaudi, Torino 1971); A. MOLES, *Écologie des actes*, en *L'unité de l'homme* (Éd. du Seuil, 1974), 634-638; A. MOLES-E. ROHMER, *Théorie des actes: vers une écologie des actions* (Casterman, Paris 1977); T. A. SEBEOK, *Sfida della complessità* (Feltrinelli, Milano 1985).

va así, progresivamente, ejerciendo diferentes funciones en la construcción de la verdad sobre María. El ecosistema ideológico en el que se definió el dogma de la Inmaculada no es el mismo que aquel en el que hoy comprendemos y vivimos este misterio mariano. Y así, correlativamente, cabe hablar de las demás declaraciones o definiciones dogmáticas marianas.

En la construcción de la verdad contribuyen no sólo las ideas, las llamadas verdades, sino también los sentimientos, las vivencias, las creencias, el amor. El amor acerca de una manera especial a la verdad de las realidades. Permite un acceso especialmente clarividente. No se puede decir la verdad de verdad, encontrar la verdad sin amar. Amar es volcarse sin calcular las consecuencias en la danza de la comunión. Ese amor hace la verdad más verdadera. Proclamar la verdad sin amor la hace mentirosa, introduce en ella un elemento distorsionante. ¿Es posible ver la verdad del otro sin amarle? ¿No es el amor el arma para descubrir la verdad? La contraposición ortodoxia-herejía, verdad-falsedad, nace cuando falta amor en la búsqueda de la verdad y sobra autosuficiencia e individualismo en ella. La ortodoxia, así entendida, no está ligada a la verdad y la heterodoxia al error, sino a la comunión en la búsqueda de la verdad o al individualismo en esa misma búsqueda. Cuando una supuesta ortodoxia no tiene en cuenta la búsqueda de la verdad que realiza la heterodoxia, aquélla está renunciando a construirla. Y cuando la supuesta heterodoxia renuncia a reconocer la verdad que intenta buscar la ortodoxia, a ella también le acaece lo mismo. Hay que renunciar al criterio ortodoxia-herejía no cuando se es liberal, sino cuando se cree en la ecología de la verdad. Hacerse vulnerables a la verdad de los otros es importante. Nuestra pequeña y parcial verdad, volcada sobre los demás, nos hace colaboradores en la construcción de la verdad. Nuestra verdad es un concepto, una realidad que concebimos en la comunión y para la comunión.

La verdad sobre María es una construcción comunitaria, eclesial, en la que colaboran no pocos factores y, cada vez más, no pocas comunidades.

V. CRITERIOS PARA INTERPRETAR LAS DEFINICIONES DOGMATICAS SOBRE MARIA

1. El magisterio de la Iglesia no está sobre la revelación

Según el Vaticano I, solamente puede ser definida dogmáticamente aquella verdad que está contenida en la Palabra de Dios (Escritura y Tradición) (DS 3011). La Iglesia no constituye la revela-

ción, sino que la reconoce. Un dogma es una afirmación de la fe, una respuesta de la Iglesia a la revelación de Dios. Un acto de obediencia. Las formulaciones dogmáticas pretenden definir un aspecto u otro de la revelación según las circunstancias históricas que vive la Iglesia. En la Constitución dogmática *Dei Verbum* se dice: «El magisterio no está sobre la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando solamente lo que le ha sido confiado por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad, y de este único depósito de la fe saca lo que propone como verdad revelada por Dios que se ha de creer» (DV 10).

Es este el primer criterio que circunscribe el alcance de cualquier afirmación dogmática propuesta por el magisterio de la Iglesia. Referido este criterio a las definiciones dogmáticas marianas, se concluye que ninguna de ellas aporta datos «nuevos». Es, por lo tanto, errado interpretar cada dogma como «algo que se añade a la revelación constituyente». Sólo existe aquella revelación que nos fue transmitida totalmente en Cristo Jesús y no se le puede añadir ninguna más. Los dogmas marianos no nos revelan aspectos insospechados, totalmente desconocidos de Cristo Jesús, de su Iglesia y de María. Y de ser así, ¿en qué basaría la Iglesia semejante potestad? Ella misma afirma que no le ha sido concedido tal tipo de poder.

Podría parecer que este primer principio contradice lo que anteriormente decíamos sobre la ecología de la verdad, sobre la posibilidad de «eventos». Da la impresión de que ya están cerrados los principales capítulos de la historia y «ya no hay más cera que la que arde». Afirmar que en Cristo Jesús la revelación llegó a su plenitud, que ya no hay que esperar a otro más, que la revelación llegó en él a su culmen, no significa una paralización de la historia, un agotamiento de la revelación, la conclusión de cualquier búsqueda y del acontecer de la verdad. Quiere decir, más bien, que hay que contar siempre con ese «evento» decisivo en la historia del mundo; que esa plenitud debe ser incluida de manera decisiva en el torrente vital de la historia. Que si el Creador del universo ha manifestado su voluntad escatológica, ésta no va a ser contradicha.

La revelación ha entrado también en la ecología de la acción, en la ecología de las ideas. La revelación de Dios sigue presentándose a unas generaciones y otras, a unas personas y otras y va siendo acogida o rechazada, va germinando de mil maneras, suscita mil respuestas y actitudes vitales, va creando nuevas creencias, nuevos contextos vitales.

2. Toda afirmación dogmática nos invita a escudriñar las Escrituras y a comprender en mayor profundidad la revelación

El criterio fundamental para interpretar una definición dogmática mariana es, pues, considerar que no se trata de ninguna nueva revelación, sino más bien de una escucha atenta, cordial y comprometida de algún aspecto de la revelación de Dios, que nos ha sido transmitido a través de la figura de María. El dogma es, por lo tanto, una invitación a «escudriñar» las Escrituras y la Tradición, a descubrir el impacto de la revelación en el alma de la Iglesia en todos los siglos, y en cada uno de nosotros.

La revelación no debe ser entendida como una realidad objetiva que nos ha sido transmitida al modo de un depósito inerte, o como un sistema de ideas o datos históricos totalmente constituido, que ha de ser aprendido y transmitido sin añadir ni quitar absolutamente nada. La revelación es acontecimiento en el que se transparenta y actúa la presencia misteriosa de Dios. Es acontecimiento pasado, pero pasado perfecto, en cuanto que esa revelación sigue siendo ofrecida hoy también y sigue actuando, y lo seguirá hasta el fin de los siglos. Los destinatarios de la revelación no eran únicamente los hombres y mujeres del pasado, también lo somos nosotros. La revelación es la propuesta de Dios para el encuentro con el hombre de todos los siglos. La revelación está llamada a ir aconteciendo en todo tiempo, en todo pueblo, hasta el fin del tiempo. El magisterio eclesial —y dentro de él las definiciones dogmáticas— se sabe llamado y autorizado a vigilar para que la revelación no sea desvirtuada ni malinterpretada. La verdad de la revelación se va realizando progresiva e históricamente en la medida en que va siendo acogida por diferentes generaciones y comunidades humanas.

Cuestión distinta es el porqué de los dogmas marianos. Las declaraciones dogmáticas, tanto de la Inmaculada como de la Asunción, indican que la intencionalidad era doxológica: se trataba de glorificar a la Trinidad santa e indivisa, glorificar y venerar a la Virgen Madre de Dios y exaltar y acrecentar la fe católica, para alegría y gozo de toda la Iglesia.

3. Escudriñar la particularidad en la totalidad de la Sagrada Escritura

La verdad sobre María se deduce en primer lugar de los datos bíblicos que nos han sido transmitidos, sobre todo, en los cuatro Evangelios. No obstante, es necesario afirmar que quien nos habla

de María no es el Evangelio de Mateo, el de Lucas o el de Juan. De María habla un solo libro, que es la Sagrada Escritura. La Palabra de Dios en las Escrituras debe ser entendida e interpretada unitariamente. Por lo tanto, aunque resulte necesario para un mejor estudio fijarse en cada uno de los libros y autores, no obstante, el autor de la Escritura Santa es el Espíritu Santo y toda ella constituye un solo libro en el cual se manifiesta el proyecto de Dios. Este criterio hermenéutico nos lleva a interpretar los textos marianos en el conjunto de la Palabra de Dios y a la luz de su autor, que no se contradice y tiene un proyecto unitario, armónico, global. En esta perspectiva, la Iglesia puede ir descubriendo aspectos nuevos en la revelación sin salirse de ella. La revelación resulta entonces una fuente inagotable. Siempre hay nuevas dimensiones, nuevas facetas por descubrir. Buscar la verdad sobre María en unos pocos textos neotestamentarios es insuficiente, no hace justicia a la única revelación que nos ha sido transmitida. Es por ello perfectamente legítimo descubrir la verdad sobre María tanto a la luz del Génesis como a la del Apocalipsis, tanto de los libros del Antiguo Testamento como de los del Nuevo. La Iglesia se sabe llamada a realizar una lectura eco-lógica de todos los textos de la Escritura. Hay una ecología bíblica del Espíritu en la que María aparece como un evento decisivo. Es posible crecer en el conocimiento de la revelación sin salir de la revelación.

4. No nuevos datos, sino nuevas perspectivas

Las definiciones dogmáticas marianas deben ser interpretadas desde esta clave. Manifiestan que es posible conocer más en profundidad la verdad sobre María desde una triple dimensión: protológica (Inmaculada Concepción), histórica (maternidad virginal permanente) y escatológica (Asunción). Los pocos datos bíblicos que nos han sido transmitidos sobre María pueden ser completados en esa triple perspectiva a partir de otros textos y afirmaciones de la Palabra de Dios.

La protología y la escatología cristianas no se confunden con la ciencia arqueológica o la ciencia futurista. La protología es teología etiológica; el Espíritu ha concedido a la Iglesia la capacidad de penetrar en el presente hasta descubrir sus raíces. Por teología etiológica llegó Israel a la convicción del pecado de los orígenes, y también de la gracia de elección constitutiva del Pueblo. El conocimiento de las promesas de Dios y la fe ciega en ella son los que dan lugar a la teología escatológica. A través de la planta puede intuirse la semilla; a través de la semilla puede intuirse el fruto final. Esto es lo que ha sucedido en las definiciones dogmáticas marianas: una de ellas pone de relieve la protología de María (dogma de la Inmaculada), otra su escatología (dogma de la Asunción). La virginidad permanente es también otra deducción que parte de la valoración de la experiencia espiritual de María y de las consecuencias vitales de tales tipos de experiencia, que la Iglesia ha ido experimentando en sí misma a lo largo de su historia, y sobre todo porque conoce el modo de ser de Dios y de apoderarse de las personas a las que hace protagonistas de su misterio de salvación. En cierta manera, los dogmas marianos son actos muy audaces de fe en Dios Padre y en su proyecto [9].

5. Cada dogma forma parte de un conjunto de verdades y entre ellas hay una jerarquía

La revelación es un acontecimiento que culmina en Jesucristo. Consiste en una experiencia global en la que cada elemento, cada momento está en íntima conexión con los demás. Así, los dogmas confluyen todos en el núcleo sustancial de la revelación. Finalidad de cada dogma es captar mejor la realidad fundamental de la revelación. Hay un *dogma fundamental,* que contiene implícitamente todos los dogmas que después puedan proclamarse: creer *en* Dios Padre, *en* Jesucristo, *en* el Espíritu Santo, y creer *a* la Iglesia. El teólogo W. Kasper habla, según este principio, de tres tipos de formulaciones dogmáticas:

a) Aquellas que se refieren al *fin salvífico y* proclaman-confiesan la acción salvífica de Dios Padre en Cristo por el Espíritu o autorizan como auténticas las reflexiones que se hacen sobre ese acontecimiento (dogmas de la Trinidad, de la preexistencia de Cristo, del Espíritu Santo), o explicitan el significado universal de Cristo en clave negativa, como la afirmación de que fuera de Cristo no hay salvación (dogma del pecado original).

b) Aquellas que se refieren a los *medios de salvación,* que son todos los enunciados dogmáticos sobre la Iglesia, los sacramentos y los ministerios; en ellos se pretende afirmar que Dios quiere que la Iglesia concreta, histórica, sea signo y medio de salvación para el mundo.

c) Aquellas que proclaman *verdades paradigmáticas,* es decir, que expresan simbólica, ejemplar y tipológicamente otras verdades; así, los dogmas marianos ejemplifican enunciados cristológicos, soteriológicos y eclesiológicos: es decir, los dogmas marianos no son

[9] Merece la pena destacar como interpretación de la figura de María en esta clave el precioso y valioso libro de F. X. DURRWELL, *María, meditación ante el icono* (EP, Madrid 1990).

ningún contenido complementario que añada algo nuevo al dogma cristológico central, son únicamente su ejemplificación tipológica [10].

Según esta perspectiva, hay una auténtica «jerarquía de verdades» [11] dentro de la fe y de los dogmas de la Iglesia. Pero, al mismo tiempo, con una profunda e íntima interconexión entre todos ellos: los dogmas se iluminan y se relativizan mutuamente. Existe una maravillosa armonía entre todos los aspectos de la fe cristiana, que siempre puede ser redescubierta y puesta de relieve. Por eso, a partir de perspectivas sólidamente asentadas en la comprensión de la revelación, se puede ir avanzando cada vez más, situando las verdades proclamadas en contextos más amplios, más fecundos. La verdad enunciada dogmáticamente no desaparece, sino que es asumida en una síntesis superior. Lo cual puede implicar, entre otras cosas, la necesidad de enriquecer, de inculturar la expresión dogmática.

6. Las afirmaciones dogmáticas y su significado en distintos ecosistemas teológicos

Las afirmaciones dogmáticas deben ser entendidas en su *contexto histórico y cultural.* Todas ellas están situadas en una determinada cultura y tiempo, condición que afecta también a la revelación de Dios. De aquí surge la necesidad de utilizar claves hermenéuticas para comprenderlas en su sentido original y para reactualizar y resituar su verdad en nuevos contextos históricos y culturales. Es claro que se ha avanzado mucho más en la hermenéutica bíblica que en la hermenéutica del magisterio eclesial, pero esta última también es necesaria.

Los dogmas han sido formulados con palabras y categorías teológicas propias de su tiempo y del momento teológico que vivía la Iglesia. Fueron definidos dentro de lo que nosotros llamaríamos un peculiar «ecosistema» teológico. Los ecosistemas teológicos están en permanente evolución. Diríamos que ecoevolucionan. Por eso, una afirmación dogmática, apenas propuesta, comienza a inter-actuar en todo el entramado ideológico y a coevolucionar. No cabe duda que hoy, tras el Vaticano II, hemos llegado a un nuevo ecosistema teológico. Han acontecido nuevos clímax teológicos, un nuevo equilibrio teológico motivado por

[10] Cf. W. KASPER, *Introducción a la fe (*Ed. Sígueme, Salamanca 1976), 109-130; L. F. LADARIA, *Che cos'é un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale,* en K. H. NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica* (Queriniana, Brescia 1983), 97-119.

[11] CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio,* n.11.

elementos nuevos y estimulantes que se han introducido en el ámbito de la teología [12]. Los dogmas de la Asunción y de la Inmaculada han quedado modificados, en sus presupuestos, como consecuencia de este nuevo momento teológico en que nos encontramos. Han contribuido a este cambio.

Cuando en tiempos de la definición dogmática de la Inmaculada se hablaba de María preservada del pecado «en previsión de los méritos de Cristo», se estaba utilizando un esquema soteriológico jurídico que hoy nos parece reductivo y superado. Supone la representación de Dios como un acreedor que aplaza la deuda de un deudor porque prevé que vendrá otro a pagarla. La revelación no presenta el misterio de la salvación según el modelo de una contabilidad, donde Cristo pagaría un precio en favor de los hombres, donde Dios les «aplicaría» después los méritos adquiridos para ellos. Cuando la inmaculada concepción de María fue proclamada como verdad de fe (1854) se entendía el pecado original como la condición original en la que quedaba situado todo hombre que venía a este mundo. No se tenía en cuenta que sobre un pecado original hay una gracia original mucho más poderosa —según nos dice la revelación—. En este planteamiento, la afirmación dogmática presenta a María como pura excepción, aísla a María-agraciada del resto de la humanidad-empecatada. Esta teología de tipo jurídico suponía, además, una fractura entre la obra de la creación y la obra de la redención, contraponía a Jesús a la obra del Padre.

Hoy la teología, mucho más fundamentada en la Escritura y con más medios para entender las doctrinas teológicas de los Padres y teólogos del pasado, reconoce la unidad de la obra de la creación y de 'a redención. Todo hombre y mujer han sido creados en Cristo y hacia Cristo. María pertenece también a esa humanidad creada en la inocencia y destinada a Cristo. «Su gracia original, su concepción inmaculada, *no la separa* del resto de la Humanidad, siendo todo hombre creado en Cristo y hacia él. Tal gracia es un privilegio de plenitud y no de separación, que enraíza a María en el corazón de la comunidad humana. Es ante todo *una gracia eminente de santificación* y no, en primer lugar, la ausencia de una mancha. María es santificada no sólo en previsión de los méritos de Cristo, sino en razón de su relación inmediata con Cristo, fuente de gracia, hacia

[12] «El dogma se refiere al conjunto de la verdad revelada y a su núcleo sustancial: la verdad sobre Dios y sobre la salvación del hombre, que se concretizan y re-asumen en la verdad en torno a Cristo. Todo dogma tiende a una comprensión mejor de estas verdades fundamentales. Por eso, no es sólo un punto de llegada, una solución al problema propuesto. Es también un punto de partida, porque la iluminación de un aspecto concreto de la verdad revelada consiente penetrar más en la misma. Los dogmas se iluminan y se relativizan recíprocamente»: L. F. LADARIA, o.c., 117.

quien todo es creado» [13] Lo mismo cabe decir del dogma de la Asunción, predeterminado por una concepción un tanto dualista del fin escatológico individual y de la dualidad cuerpo-alma

Las definiciones dogmaticas van perdiendo protagonismo en la medida en que forman parte de nuevos ecosistemas teológicos En esa medida sirven como simbolos indicadores, pero no como hormas que paralizan la búsqueda de una verdad mayor

VI CONCLUSION

1 La Iglesia ha estado siempre preocupada por descubrir la verdad sobre María Ella es un personaje entrañable en la historia de la salvación Ella se hace misteriosamente presente en la memoria y corazon de los creyentes La Iglesia ha tratado de llamarla bienaventurada en los diversos momentos de su historia Y el Espíritu le ha concedido un conocimiento mas profundo de su verdad

2 La verdad sobre María ha crecido desde la admirable conjunción de diferentes factores los datos bíblicos directos sobre la figura histórica de Maria, la inclusion de su figura en esquemas teológicos —tanto en el Nuevo Testamento como en la Patrologia—, la experiencia de María en el culto y en la vida ordinaria del creyente, la contemplación de ella en la totalidad de la Palabra de Dios —como texto unitario cuyo autor es el Espíritu—, las manifestaciones carismáticas de la presencia de María en momentos decisivos de la vida de la Iglesia, de los grupos o comunidades creyentes o de las personas

3 La verdad sobre María ejerce una admirable función animadora en la existencia cristiana Ella emerge cada vez mas como icono del Espíritu en la Iglesia, como icono de la misma Iglesia En ella descubrimos nuestra más sublime vocacion, nuestra utopía Los dogmas marianos quedan integrados en el sistema teologico de la Iglesia y son superados por nuevos ecosistemas teologicos que el Espíritu sigue inaugurando para construir la verdad

[13] Cf F X DURRWELL, o c , 36

CAPITULO X

MATERNIDAD TRASCENDENTE DE MARIA. «ET INCARNATUS EST DE SPIRITU SANCTO EX MARIA VIRGINE»

BIBLIOGRAFIA

ALONSO, J M , *Cuestiones actuales la concepcion virginal de Jesus 1 En autores protestantes,* en *EphMar* 21 (1971) 63-109, *2 Entre catolicos,* en *EphMar* 21 (1971), 257-302, *3 Suplementos,* en *EphMar* 26 (1976), 247-306, ARANA, M J , *La mujer como parabola simbolos y corporeidad,* en AA VV , *Algunas mujeres nos han sobresaltado Vida consagrada femenino y masculino plural* (PCl, Madrid 1993), 121-138, BOFF, L , *El Ave Maria Lo femenino y el Espiritu Santo* (Sal Terrae, Santander 1982), CAMPENHAUSEN, H VON, *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (SHAW PH 1962/3, Heidelberg 1962), DE FIORES, S , art *Virgen Problematica actual,* en *NDM* 1977-1984, FERNANDEZ, D , *Maria madre y virgen Una presentacion inaceptable de la maternidad virginal de Maria,* en *EphMar* 30 (1980), 3-4, 333-355, FRANK, K S , *Geboren aus der Jungfrau Maria Das Zeugnis der Alten Kirchen,* en R KILIAN (ed), *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970), 19-120, GREELEY, *The Mary Myth On the Feminity of God* (Seabury, New York 1977), HATTRUP, D , *Neues von der Jungfrauengeburt* en *Theologie und Glaube* 82 (1992), 249-255, JOHNSON, E , *Mary and the female face of God,* en *Theological Studies* 50 (1989), 500-526, KOSTER, H M , *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauss,* en H J BROSCH-J HASENFUSS (eds), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Essen 1969), LOHFINK, G , *Gehort die Jungfrauengeburt zur biblischen Heilsbotschaft?* en *ThQ* 159 (1979), 304-306, MULLER, G L , *Nato dalla Vergine Maria Interpretazione teologica* (Morcelliana, Brescia 1994), MULLER, A , *Discorso di fede sulla madre di Gesu* (Morcelliana, Brescia 1981), RAHNER, K , *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt,* en R KILIAN (ed), *Zum Thema Jungfrauengeburt* (Stuttgart 1970), RIEDLINGER, H , *Zum gegenwartigen Verstadnis der Geburt Jesus aus der Jungfrau Maria,* en *ThGl* 79 (1979), 22-61, ROCCA, G , *La perpetua verginita di Maria nella discussione teologica,* en *EphMar* 27 (1977), 177-214, RUETHER, R , *Mary the feminine face of the Church* (Westminster Press, Philadelphia 1977), SCHEFFCZYK, L , *Exegese und Dogmatik zur virginitas post partum,* en *MThZ* 28 (1977), 291-307, STRAUSS, D F , *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* I (Tubingen 1835), 75 173

Si Jesús fuera un mero hombre, un individuo humano como otro cualquiera, hablar de su origen humano no revestiría especial importancia Cuando Jesús es reconocido y proclamado no solo Mesías, sino también el Hijo de Dios, el Unigenito, o el Logos de Dios en-

carnado, hablar de su origen humano resulta sorprendente. ¿Cómo nació el Hijo de Dios? ¿Tuvo su origen alguna característica especial que manifestara su procedencia divina?

La Iglesia ha prestado especial atención a este acontecimiento, que rompe la evolución normal de la raza humana, la continuidad de las generaciones. Ella confiesa que algo absolutamente nuevo en la humanidad surgió de un ser humano, proclamado y adorado como Unigénito de Dios Padre, y como tal resucitado por la fuerza del Espíritu. En ese acontecimiento la presencia del varón es meramente figurativa, o, a lo más, de protocolo jurídico. A José, a quien algunos erróneamente juzgaban padre de Jesús, no le ha sido asignada importancia alguna en el origen de Jesús. Toda ella recae sobre la mujer que lo concibió y dio a luz, María.

María fue madre de Jesús —según la confesión de fe de la Iglesia— de forma muy peculiar y extraña: ¡virginalmente! y ¡habilitada por el Espíritu y el Poder de Dios! La Iglesia lo ha confesado desde siempre: que Jesús, el Señor, nació de mujer, de la virgen María, y que ella únicamente, sin concurso de varón, fue su origen en esta tierra. La maternidad humana y no la paternidad es la que explica el origen humano del Señor. Afirmar ésto es de tal importancia que ya desde tiempos antiguos formó parte del símbolo de la fe. Los símbolos más antiguos, por ejemplo el *Symbolum Romanum* decían: «nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María». Posteriormente, a partir del siglo IV, se matizó la confesión de fe diciendo: «concebido por obra del Espíritu Santo» *(conceptus de...)* y «nacido de Maria *(natus ex...)*». En el símbolo niceno-constantinopolitano, que proclamamos en la Eucaristía, decimos: «Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est».

De este modo se proclama, como cristológicamente relevante, que Jesús nació de María virgen, que ella es su madre virginal. Por esto el pueblo de Dios comenzó pronto a invocar a María como la *Theotókos,* la que engendra a Dios. La expresión «madre de Dios» no traduce adecuadamente aquella antigua invocación. La traducción exacta en latín sería «Deipara» o «Dei Genetrix», pero no «mater Dei». Los dos primeros términos hacen referencia a la acción de engendrar y dar a luz. «Mater Dei» hace referencia a la relación permanente que se establece entre madre e hijo.

Las afirmaciones de fe de la Iglesia primitiva, hoy mantenidas y proclamadas en el Credo, requieren ser meditadas, debatidas, clarificadas. Es lo que voy a intentar realizar en este capítulo.

I. «MARIA MADRE-VIRGEN» SEGUN LOS DOS MODELOS CRISTOLOGICOS: ASCENDENTE Y DESCENDENTE

Hay en el Nuevo Testamento dos modos de entender a Jesucristo. El de Pablo y Juan, que denominamos «cristología descendente», y el de los sinópticos, que llamamos «cristología ascendente». Preguntarse por el origen humano de Jesús en un modelo u otro lleva a distintas apreciaciones sobre la importancia de la figura de la «madre de Jesús», que me parece interesante resaltar.

1. Cristología descendente: la maternidad como «kénosis»

Jesús fue una figura única en la historia. Dios en él se hace salvación para nosotros; en él se autocomunica, revela su designio eterno, salva. Pablo y Juan hablan de una modalidad de la existencia divina de Jesús: preexistió como Logos, como Hijo de Dios, antes de ser enviado al mundo. El Verbo eterno de Dios fue enviado al mundo y asumió la existencia de una creatura humana. Jesús no es solamente el Hijo de Dios. Es el Hijo de Dios como salvación del mundo. Para la Iglesia de los primeros siglos, decir Hijo de Dios era decir salvación.

El Hijo encarnado asume una realidad humana completa. Pero el ser humano de Jesús subsiste únicamente gracias a su ser divino filial, a su relación filial y constitutiva con Dios Padre. Jesús existe gracias a esa relación filial y entra en la existencia gracias a la voluntad del Padre de autocomunicarse.

El origen humano de Jesús es explicado en esta cristología descendente como «kénosis», «anonadamiento» o «abajamiento». El Hijo de Dios no retiene ávidamente el mantenerse igual a Dios y se hace uno de tantos, se abaja, nace del semen de David, nace de mujer. Para Pablo la figura de María no detenta ninguna importancia especial. Es tal la admiración que produce el abajamiento del Hijo de Dios, que no presta particular atención a su origen materno o paterno. Para Pablo son totalmente irrelevantes sus padres, o el dato —por otra parte transmitido— de su origen virginal. Hay que subrayar también que Pablo no vincula el origen humano de Jesús a la acción del Espíritu Santo, sino a la acción del Padre que envía al Hijo, o a la acción del mismo Hijo que asume la carne humana. Es importante añadir que Pablo no habla en términos de asunción de la naturaleza humana, sino de la carne, categoría más cercana a la nuestra de historia.

El cuarto Evangelio nos habla del Logos, de la Palabra que se hace carne. Su «nombre» es Hijo. Igual que el nombre de Dios es

Padre. El «nombre» —el Hijo—, según la lectura singular, que me ha parecido más originaria, de Jn 1,12-13, «no nació de las sangres, ni de la voluntad carnal, ni de la voluntad de varón, sino que fue engendrado de Dios». La Palabra se hace carne sin proceder de la voluntad de la carne, se hace hombre sin proceder de la voluntad de varón, y nace santa, sin la impureza de la pérdida de sangre. La Palabra es engendrada por Dios. El cuarto Evangelio hablará siempre y únicamente de la «madre de Jesús», nunca de María. Con todo, la importancia de la madre de Jesús queda obnubilada en el cuarto Evangelio. El origen de Jesús es de forma absorbente y exclusiva el Padre.

Esta perspectiva cristológica-descendente encontró una gran acogida en los Padres griegos. En ellos, al contrario que en Pablo y Juan, la figura de la madre fue adquiriendo relevancia cada vez mayor. Sobre todo para salir al paso de la negación gnóstica de la auténtica encarnación o de cualquier forma de docetismo (reducción de Jesús a una mera apariencia y no realidad humana). De este modo, confesar el origen humano de Jesús proclamando a María la Theotókos resultaba especialmente eficaz. Encontraba resonancias muy hondas en el pueblo creyente.

2. Cristología ascendente: la maternidad virginal como «símbolo»

Los sinópticos parten de abajo, del hombre concreto que es Jesús. Ellos no se preguntan cómo el Hijo eterno del Padre se hace hombre, sino cómo este hombre concreto puede llamarse y ser Hijo de Dios. Cómo Jesús, con su historia concreta, puede ser aquel que mantiene una relación única en su género con Dios y que hace a Dios presente en su propia persona y de forma definitiva como salvación de los hombres, como revelación escatológica. Este es el tipo de cristología que aparece en los prólogos cristológicos de Mt y Lc.

No les interesa ningún tipo de preexistencia. Parecen desconocer los famosos himnos cristológicos paulinos que la afirman. Mt y Lc intentan únicamente explicar cómo este hombre, Jesús de Nazaret, es el Hijo de Dios ya desde el momento de su concepción. El ser del hombre Jesús está totalmente fundamentado en Dios. No es el resultado de una generación más en el eslabón de generaciones del pueblo. Cuando él llega, el protagonismo masculino en la generación se acalla, queda marginado y eliminado. Entonces se establece una profunda ruptura, una brecha, salvada por el Espíritu que actúa en el seno de una virgen, María. Se trata de una auténtica génesis. Por eso el que nace es Grande, es Santo, es llamado Hijo del Altísimo.

Mt y Lc han fundamentado totalmente en Dios el ser hombre de Jesús. Al relatar su concepción virginal han relatado un «evento» sorprendente (εὑρέθη!, dice Mt 1,18) en el que no se conoce varón y en el que se despliega todo el poder que viene de lo Alto. Jesús es varón no gracias al varón, sino al Espíritu que produce en María el ser-hombre de Jesús, y, al mismo tiempo, su ser «santo» y «grande», su «ser Hijo de Dios», su «nombre». El Espíritu Santo es la potencia operante de Dios que supera los límites de las posibilidades de la creatura, y asume de María la humanidad, no según el modo de la generación sexual, sino asumiendo y redimiendo la carne. En el origen de Jesús según Mt y Lc no hay causa segunda, no hay acto de generación humana. El hombre Jesús existe sólo «de Spiritu Sancto... ex Maria virgine».

La cristología de los sinópticos tenía que expresar de forma teológica cómo era originado Jesús por el Padre. Tenía que hacerlo de modo que se superara la cristología adopcionista, según la cual en el bautismo Dios Padre «adoptó» a Jesús como hijo y le envió el Espíritu. La respuesta de Mt y Lc es que no hubo un tiempo en que Jesús no fuera Hijo de Dios; fue concebido así por obra del Espíritu en el seno de María, la virgen. Dentro de la cristología de Mateo y Lucas, el nacimiento de Jesús «de Spiritu Sancto ex Maria virgine» es un enunciado teológico de suma importancia.

Donde Mt y Lc nos hablan en estos términos es en sus «prólogos cristológicos». Recordemos lo que escribía en el capítulo II: «Hablar de un prólogo cristológico no es referirse a un añadido accidental o arbitrario a una obra ya compuesta. Según el estilo literario de la Antigüedad, poner un texto al comienzo o al fin de una obra puede modificar radicalmente el proceso de lectura, así como el producto final». Si esto es así, los prólogos cristológicos de los sinópticos tienen una enorme importancia para la comprensión de todo el Evangelio. Ofrecen la gran clave de lectura, el gran marco de comprensión. El «de Spiritu Sancto ex Maria virgine» se convierte entonces en un enunciado teológico de suma importancia, porque es la única referencia desde la cual podemos contemplar a Jesús —ya desde los orígenes— como Hijo de Dios y salvación del mundo. Ocuparse de este tema es hacer cristología. Ocuparse de la generación de Jesús sin intervención sexual de varón es hacer cristología. El origen de la humanidad de Jesús en la tierra es un acontecimiento tan importante que de él depende la salvación del mundo.

3. La síntesis de las dos perspectivas: el símbolo de la fe

Algunos teólogos protestantes han insistido en la diferente perspectiva de los dos modelos cristológicos (el descendente y el ascendente) para desvalorizar la creencia en la concepción virginal de Jesús. Para Emil Brunner [1] la idea de la preexistencia y de la encarnación en Pablo y en Juan es diferente de la cristología de Mt y Lc. Los sinópticos hablan de la persona del Redentor, no hablan, como Pablo y Juan, de la encarnación del Hijo eterno de Dios. Por eso, Pablo y Juan no tienen necesidad de recurrir al «ex Maria virgine». En consecuencia, Emil Brunner opina que la fe en la preexistencia hace innecesario el recurso a la concepción virginal.

En términos parecidos a Brunner se expresa Wolfhart Pannenberg, quien ve en la leyenda de la concepción virginal de Mt y Lc una contraposición a la cristología de la encarnación del Hijo eterno y preexistente de Dios. Según Mt y Lc, Jesús sería Hijo de Dios únicamente a partir de su concepción; mientras que según la cristología de la preexistencia lo sería desde siempre. Pannenberg sostiene que el relato de la concepción virginal surgió como correctivo a una cristología adopcionista, según la cual Jesús comenzó a ser Hijo de Dios a partir de la bajada del Espíritu sobre El en el bautismo del Jordán. Estos relatos, sin embargo, dirían que no fue así. El Espíritu bajó sobre Jesús antes, en su misma concepción. El desarrollo teológico, sin embargo, no se paró ahí. Llegó más atrás. Jesús es Hijo de Dios desde la eternidad, es preexistente en cuanto Hijo. Justino e Ireneo de Lyon, según Pannenberg, dieron un valor mariológico del todo especial al relato de la concepción virginal, estableciendo el conocido paralelismo entre Eva y María. Pero en ello percibe Pannenberg un enorme peligro: atentar contra Jesús, el único representante de la humanidad ante Dios, haciendo de María otra representante igualmente válida [2].

Estos teólogos han advertido justamente las diferencias existentes entre las dos líneas o concepciones cristológicas fundamentales del Nuevo Testamento. Es claro, por lo tanto, que en la cristología ascendente se hace necesario e imprescindible recurrir a las generaciones humanas y al modo único de generación virginal de Jesús. Los evangelistas ven en ella el signo, el símbolo de su filiación divina. Pero no olvidemos una cosa muy importante: la generación de Jesús es, ante todo, obra del Espíritu de Dios. Jesús es creatura del

[1] Cf. E. Brunner, *Dogmatik. II. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* (Zürich 1972³), 372-379.

[2] Cf. W. Pannenberg, *Cristologia. Lineamenti fondamentali* (Queriniana, Brescia 1974), 173-185.

Espíritu «en María». No es la virginidad de María la que genera a Jesús, como —por evocar una imagen de los Padres de la Iglesia— no fue la tierra virgen de la que Adán fue asumido la que lo generó. María es madre en cuanto que en su carne virginal el Espíritu actúa la generación de Jesús y lo da a luz. La afirmación del protagonismo del Espíritu hace pasar a un segundo lugar la excesiva importancia concedida a la virginidad de María en algunos momentos de la historia, sin que ello signifique, obviamente, negarla.

Esto explica, asimismo, que el cuarto Evangelio sea mucho más discreto al hablar del origen del Logos preexistente en la historia y no mencione explícitamente a la virgen madre, y que Pablo se muestre totalmente desinteresado ante la maternidad virginal; para él basta afirmar que Jesús fue «nacido de mujer»; lo más importante para Pablo es decir «que Dios envió a su Hijo en la plenitud de los tiempos».

Cristología descendente (probablemente la más antigua: ¡es la cristología de Pablo y de los himnos prepaulinos!) y cristología ascendente no se contradicen, pero sí se matizan mutuamente. La Iglesia de los primeros siglos quiso armonizar los diferentes matices y planteamientos. Fundió la perspectiva de la preexistencia con el nacimiento por obra del Espíritu en la virgen. El «incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine» es la síntesis dogmática y creyente. Pero no hay que olvidar que se trata de una síntesis enormemente compleja, llena de tensiones conceptuales internas. Es una síntesis que rompe con una racionalidad lineal. E introduce en la racionalidad paradójica, en la eco-lógica, de la que estamos hablando.

Por esto la confesión del credo «de Spiritu Sancto ex Maria virgine» ha suscitado muchas reacciones, ha planteado muchas dificultades. A no pocos teólogos y filósofos —y creyentes— les ha resultado y resulta indigerible. Las razones son varias. Para unos lo que este artículo de la fe confiesa es *innecesario,* para otros es *imposible o absurdo,* para otros es *explicable pero no-histórico, sino mitológico o arquetípico,* y, finalmente, para algunos es *secundario.* He aquí cuatro adjetivos (innecesario, imposible, explicable y secundario) que se contraponen a quienes defienden que es absolutamente *necesario.* Veámoslo en el siguiente apartado.

II. «EX MARIA VIRGINE»: UN DEBATE EN TODOS LOS FRENTES

¿Por qué mientras para unos este artículo de fe es necesario, para otros es imposible, o explicable, o innecesario, o secundario?

1. Innecesario a causa del pecado original

Según la teoría agustiniana, el pecado original se transmitía a través del placer de la generación, de la *libido*. Si Jesús hubiera sido engendrado normalmente por un hombre y una mujer, se le habría transmitido el pecado de origen. Sin embargo, no fue así en Jesús, porque él fue concebido virginalmente. Esto es lo que ratifica el relato de la concepción virginal. Según esta teoría, sería imposible que Jesús hubiera sido engendrado de otra forma.

Lo que hay detrás de esta teoría de desvaloración de la sexualidad humana, de materialización de la noción de pecado, no vamos ahora a desarrollarlo. Baste decir únicamente que esta teoría nunca fue doctrina oficial de la Iglesia; y que ni siquiera grandes teólogos —con influjo decisivo en la posteridad— como Anselmo o Tomás de Aquino hicieron suya esta doctrina. En todo caso, se divulgó tanto, que llama la atención el hecho de que algunos teólogos, sobre todo protestantes, recurran a esta teoría o argumento para rebatir el artículo de fe de la concepción virginal.

Schleiermacher [3] se opuso a la teoría agustiniana, aunque, no obstante, hizo un planteamiento de la cuestión que tiene que ver con ella. Reconocía la situación de pecado original en que se encuentra la humanidad en su conjunto y, por lo tanto, la situación de distanciamiento de Dios. Como es obvio, también la reproducción natural, en la que se expresa la fuerza sexual bilateral —apta para formar a una persona humana—, está bajo el influjo de ese distanciamiento. La actividad sexual no puede hacer germinar al Redentor, en el cual emerge la nueva creación, la unión de Dios y el hombre, la superación del pecado. Para ello —reconoce Schleiermacher— es necesario un acto creador suscitado por el mismo Dios, una generación sobrenatural, un influjo divino sobre la personalidad naciente de Jesús, capaz de fundar el ser de Dios en él. La generación natural, en contraposición, nunca obtendría ese resultado; ni tampoco lo obtendría la exclusión del principio masculino reduciendo la generación natural a la participación materna. Una concepción virginal no conlleva, para Schleiermacher, la liberación de la pecaminosidad humana original.

En la teoría agustiniana, tal como ha sido aplicada a María, ve Schleiermacher una «petitio principii». Según la teoría —tal como ha sido popularizada—, la fuente de la vida de Jesús es únicamente su madre, la cual fue inmaculada y, por lo tanto, no podía transmitirle el pecado. Pero él se pregunta: ¿no se requeriría lo mismo para que María fuera concebida inmaculada? Por consiguiente, su madre debía haberlo sido, y así habría que establecer una serie indefinida de madres hacia atrás [4]. Por todo lo cual, Schleiermacher considera innecesaria la exclusión de la participación masculina en la generación del redentor [5].

Los argumentos que unen la filiación divina de Jesús a la exclusión de un padre terreno, o que la consideran fundamento para la ausencia de pecado en Cristo, le parecen también muy flojos a otro gran teólogo protestante, Paul Althaus [6]. Ante todo, porque es ridículo e ingenuo concebir la paternidad humana en concurrencia con la divina. Dios no es padre de Jesús por ser el que lo engendra biológicamente. Padre e Hijo son dos conceptos imaginativos para indicar la relación única en su género entre Dios y Jesús. Por otra parte tampoco el placer sexual en la generación es el que transmite el pecado, ni puede ser demostrado que María estuviera exenta de él. Los relatos de Mt y Lc deben ser leídos como un signo puesto por Dios para indicar que en el formarse y nacer Jesús, Dios ha roto el orden normal en el cual surge la vida humana. Jesús rompe en su persona los lazos pecaminosos de la humanidad en Adán. A través de la acción de Dios nació el hombre nuevo. El nacimiento virginal es una *parábola,* pero no una condición real de la nueva creación de Dios. Por eso no es un elemento constitutivo de la cristología. Althaus, sin embargo, acepta el artículo de fe «et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine», entendido como formulación parabólica de la importancia de Jesús como nuevo Adán; pero reconoce que el fundamento de la fe, la esencia de la predicación, es la resurrección de Cristo: «Nunca hubo un mensaje sobre Cristo que no fuera mensaje pascual, nunca una fe en Cristo que no fuera fe pascual, pero sí ciertamente un testimonio de Cristo y una fe en Cristo sin nacimiento virginal. Lo que vale para el tiempo de la primera Iglesia, vale también para hoy» [7].

[3] Cf. D. F. E. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della Chiesa evangelica* (Brescia 1985), 130-140.157-177.

[4] En este caso, Schleiermacher malentiende a Agustín, para quien la concepción virginal de Jesús no requería necesariamente la preservación de pecado original en María; pecado original, por otra parte, que ella sola no podía transmitir.

[5] «El concepto general de generación sobrenatural es, por consiguiente, esencial y necesario, si no se quiere disminuir el auténtico privilegio del Redentor. Pero definir esta generación sobrenatural como generación sin intervención masculina no depende de los elementos esenciales de la dignidad peculiar del Redentor, y no constituye por sí mismo una parte constitutiva de la doctrina cristiana»: D. F. E. SCHLEIERMACHER, o.c., § 97.167.

[6] Cf. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh 1972[8]), 437-443.

[7] P. ALTHAUS, o.c., 443.

Esta es una forma de pensar generalizada en el protestantismo moderno. La mayoría de los teólogos sistemáticos protestantes —a partir del siglo XIX— eliminan el nacimiento de Jesús de la virgen María por obra del Espíritu Santo como elemento constitutivo de su cristología.

2. ¡Imposible y absurdo!

Puestos a analizar el hecho de la concepción virginal en sí mismo, otros muchos lo encuentran imposible y absurdo, o bien porque contradice la concepción mecanicista del mundo, o bien porque negaría la plena humanidad de Jesús.

a) *Dentro de una concepción mecanicista del mundo*

La Ilustración abogó por una concepción mecanicista del mundo. Los deístas entendían que la relación entre Dios y mundo es semejante a la que existe entre un inventor y su máquina. Esta, una vez construida, funciona autónomamente. Así sucedería con el mundo, que funciona según las leyes naturales establecidas originariamente por Dios. Hablar en este contexto de una concepción virginal era referirse a un milagro aislado dentro de la naturaleza, a una intervención arbitraria de Dios en la maquinaria del mundo: «la más vistosa desviación de todas las leyes naturales» [8]. Lo cual no cabía en los esquemas de una concepción mecanicista del mundo.

La respuesta que esta objeción recibió por parte de los teólogos del tiempo de la Ilustración fue enormemente pobre. No supo liberarse del cerco mecanicista. La teología no supo responder y se contentó con afirmar positivamente el poder omnímodo de Dios para realizar los milagros que él creyera oportunos. Y entendía los milagros como intervención en la leyes de la naturaleza y ruptura de su lógica interna.

b) *Porque presupone la negación de la plena humanidad en Jesús*

El gran teólogo protestante Emil Brunner [9], antes citado, se preguntaba —como no pocos otros teólogos [10]— si un ser engendrado

[8] Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* I (Tübingen 1835), 152.
[9] Cf. E. BRUNNER, o.c., 372-379.
[10] Cf. J. M. ALONSO, *Cuestiones actuales: la concepción virginal de Jesús: 1 En autores protestantes,* en *EphMar* 21 (1971), 63-109; *2. Entre católicos,* en *EphMar* 21 (1971) 257-302; *3. Suplementos,* en *EphMar* 26 (1976), 247-306.

sin padre podía ser realmente un verdadero hombre. ¿No le faltaría a Jesús algo auténticamente humano si no hubiera sido engendrado como los demás hombres? En la doctrina de la concepción virginal descubre Emil Brunner un cierto docetismo, unido a la desvalorización de la generación sexual propia del ascetismo helenista de los primeros siglos. La doctrina de la concepción virginal favoreció el ascetismo monástico y un culto a María totalmente ajeno a la Biblia

3. ¡Explicable, pero no-histórico, sino mitológico y arquetípico!

Ante el relato de la concepción virginal no pocos se han situado de forma más positiva, sin renunciar a una crítica radical. Han cuestionado, en primer lugar, la historicidad del hecho a partir del género literario, la investigación sobre las fuentes y la valoración del dato en el Nuevo Testamento (exégesis histórico-crítica). Han intentado descubrir la intencionalidad del relato y, por su relación con modelos semejantes, han detectado no pocos significados ocultos. Véamoslo.

a) *La insuficiencia de información histórica*

Se requerirían muchísimas pruebas históricas para poder demostrar que María engendró a Jesús sin intervención de varón. Entre otras cosas, habría que contar con el testimonio personal de María, tal vez el de José y otras verificaciones exigidas por la ciencia histórica. Nada de eso tenemos. No disponemos de informaciones de primera mano.

Emil Brunner negaba que el relato pudiera proceder de María o de una fuente cercana a ella; ésa sería la única posible fuente de información. Y desde ahí se preguntaba: ¿por qué las genealogías de Jesús remiten sólo a un padre masculino? ¿Por qué la familia de Jesús se manifiesta escéptica respecto a él (Mt 3,21)? ¿Por qué todos los otros testimonios bíblicos se callan al respecto? Por todo ésto, Emil Brunner dice que cree en la eterna filiación de Jesús desde Dios, que se hizo hombre no a causa de Mt y Lc sino a pesar de Mt y Lc [11].

Más discreto, Paul Althaus entendía que la historicidad del *natus ex virgine* no puede ser ni demostrada ni rechazada; pero —según él— la dogmática no tiene argumentos para hacer creíble este dato, del que tenemos muy pocas noticias en la Escritura [12].

[11] Cf. E. BRUNNER, o.c., 372-379.
[12] Cf. P. ALTHAUS, o.c., 437-443.

b) *La explicación mítica*

Ante la falta de información histórica, algunos han explicado el relato por influencias míticas y en ello han encontrado su justificación. Los relatos de la concepción virginal respondían a una especial visión del mundo de los antiguos. Con esas imágenes daban expresión lingüística a determinadas representaciones, esperanzas, aspiraciones e ideas religiosas. El nacimiento de Jesús de una virgen sería un medio estilístico para demostrar la importancia de Jesús.

Para David Friedrich Strauss, la historia de la concepción virginal de Jesús era una idea protocristiana revestida míticamente, un mito cristiano [13]. No pocos autores se adhirieron a esta tesis y después la desarrollaron (A. Harnack, J. Hilmann, M. Dibelius). La idea protocristiana era la de la filiación divina de Jesús, revelada en el bautismo. Esta filiación se anticipa a la concepción de Jesús y para justificarla se recurre a Sal 2,7 (entendiendo la filiación divina en sentido físico), a los nacimientos milagrosos de algunos personajes del Antiguo Testamento [14], del mundo helenístico [15] y egipcio [16] y a Is 7,14 (leído mesiánica y virginalmente) [17]. Todos estos autores

[13] Cf D F STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* I (Tübingen 1835), 75.173; cf. H M. KOSTER, *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauss,* en H. J BROSCH-J. HASENFUSS (eds.), *Jungfrauengeburt gestern und heute* (Essen 1969)

[14] Según Filón de Alejandría las mujeres de los patriarcas (Sara, Rebeca, Lía y Séfora) tuvieron partos prodigiosos y quedaron encinta gracias a una «semilla divina» (= expresión alegórica de la doctrina de Filón sobre las virtudes: el alma virgen está abierta a la acción de Dios, también en ese sentido dice Pablo que el hijo de Sara fue concebido según el Espíritu, mientras que el hijo de Agar lo fue según la carne —Gál 4,29—, pero Pablo no entiende la concepción de Isaac, que aconteció a través del Espíritu, como concepción sin padre humano).

[15] También en la mitología greco-helenística los dioses contraen «matrimonios sagrados» con las hijas de los hombres, de los que pueden nacer semidioses, como Perseo y Heracles, o también figuras históricas, como Homero, Platón, Alejandro y Augusto.

[16] En Egipto existía una ideología según la cual el nuevo faraón era considerado «hijo de Dios». El Faraón de Egipto es engendrado, en su calidad de rey-Dios, milagrosamente mediante la unión del Dios-Espíritu Amón-Ra, en la figura del monarca reinante, y de la reina virginal. Amón delega en el dios creador Chnum para que plasme en la reina el niño profetizado Así, o el faraón era engendrado directamente por Dios o le eran transmitidas en un modo espiritual fuerzas y cualidades divinas. El faraón era, por lo tanto, denominado hijo de los dioses, proveniente de ellos (cf. E BRUNNER-TRAUT, *Pharao und Jesus als Söhne Gottes,* en ID , *Gelebte Mythen Beiträge zum altägyptischen Mythos* (Darmstadt, 1981), 51.53-59) De esa forma se legitimaba políticamente e dominio de los faraones. Pero toda esta visión es extraña a la Biblia

[17] El mismo texto de Is 7,14, en la versión de los LXX, no era interpretado en tiempos de Jesús en clave virginal, ni siquiera era interpretado mesiánicamente. El primero que lo hace es Mt 1,23. Pero en esta profecía no se trata de un nacimiento causado directamente por el Espíritu de Dios.

concluyen que, por sus características literarias, el relato de la concepción virginal no tiene carácter histórico y expresa de forma mítico-legendaria la fe en Jesús como gran hombre de Dios.

c) *La explicación antropológico-psicológica*

El relato de la concepción virginal sería explicable, según otros, como proyección antropológica o psicológica del ser humano. Desde esa perspectiva lo justifican Feuerbach, Jung, Drewermann.

Para Ludwig Feuerbach —uno de los filósofos de la sospecha—, en la religión el hombre proyecta su propio ser, sus propios sueños. Más que un lenguaje sobre Dios, la teología es un lenguaje sobre el hombre proyectado en el ámbito de lo divino, alienado en lo que él define como Dios. No tenemos posibilidades de llegar a Dios, sino a lo más profundo de nosotros mismos; nos engañamos cuando llamamos «divino» a aquello que, en realidad, es lo más humano. Esto que sirve como desenmascaramiento de todo sentimiento religioso y de todo lenguaje teológico, lo aplicó Feuerbach a la creencia en la concepción virginal de Jesús. En su famosa obra *La esencia del cristianismo* le dedica unas interesantes reflexiones, de las que quiero dejar constancia.

Feuerbach se pregunta qué significa que «Dios Hijo se ha hecho hombre sólo en la mujer»: «¿acaso el omnipotente no habría podido aparecer como hombre entre los hombres de otra manera, sin mediación materna?, ¿por qué, entonces, el Hijo se ha hecho hombre en el seno de una mujer»? [18]. Y se responde preguntándose a su vez: «¿Por qué otra razón sino porque el hijo es el deseo de la madre, porque su corazón femenino y lleno de amor sólo pudo expresarse en el amor femenino correspondiente? El hijo permaneció, como hombre natural, durante nueve meses protegido en el seno femenino, y en él recibió imborrables impresiones; la madre ya no saldrá nunca del espíritu y del corazón del hijo... Allí donde zozobra la fe en la madre de Dios, también zozobra la fe en Dios Hijo y en Dios Padre» [19].

Feuerbach opina que nosotros no podemos representarnos a Dios como padre de los hombres, como ser amante, si no pensamos que Dios tiene el amor en sí mismo, que tiene un hijo, porque ha experimentado esa relación en sí mismo. Los primeros cristianos proyectaban sus sueños de familia en el amor entrañable del Padre y el Hijo.

[18] «Pues para Dios no habría sido difícil o imposible poner a su hijo en el mundo prescindiendo de madre; pero ha querido utilizar para ello el sexo femenino»: LUTERO, *Samtliche Schriften und Werke,* II (Leipzig 1729), 348.

[19] L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo,* Sígueme (Salamanca 1975), 118.

Por eso era natural que, para completar la familia divina, unión del Padre y el Hijo, sintieran la necesidad de una tercera persona en el cielo, y además femenina El Espíritu santo no era suficiente María fue introducida entre el Padre y el Hijo, pero no en el sentido de que el Padre hubiera engendrado al Hijo por medio de ella. María concibe al Hijo en la historia sin intervención de padre, así como el Padre lo había concebido en la eternidad sin intervención de mujer [20] El hijo es, en y por sí mismo, un intermedio entre el ser masculino del padre y el ser femenino de la madre, es, en cierto modo, medio hombre y medio mujer, mientras no tenga todavía la plena y rigurosa conciencia de independencia que caracteriza al hombre [21]

Carl Gustav Jung, fundador de la psicología compleja, explicitó y concretizó mucho más que Feuerbach el carácter proyectivo del relato de la concepción virginal [22] Según él, el «niño divino», nacido de una virgen, es un prototipo, una de esas imágenes que han quedado almacenadas en el inconsciente y que habiéndonos sido transmitidas genéticamente desde tiempos remotísimos son comunes a todos los hombres Se trata de un arquetipo, un modelo primigenio del alma ¿Qué significa el arquetipo del «niño divino, nacido de una virgen», que en todos los pueblos, cuentos y mitos, en el arte y en la religión, ha encontrado múltiple y variada expresión? Según Jung, en nuestros sueños y mitos, el niño divino es el gran símbolo de lo «no engendrado», de lo no-hecho en nuestra psique individual o colectiva A esa figura «virginal» se opone la figura del hombre, es decir, la razón, el entendimiento [23] Visto así, no es de extrañar que el símbolo del niño divino, nacido de una virgen, aparezca también en la Biblia, no hebrea, sino griega (traducción de los LXX), y en los pórticos teológicos de Mt y Lc

El teólogo y psicoterapeuta alemán Eugen Drewermann ha intentado, en nuestro tiempo, desarrollar la interpretación de la historia de la infancia de Jesús (no solo de la concepción virginal) en la línea de Jung. Defiende la tesis de que, cuando el Nuevo Testamento describe el nacimiento y la infancia del Salvador, está presentando —con el curso arquetípico de la acción— los estadios que cada ser humano ha de recorrer necesariamente en la vida para reencontrarse a sí mismo, teniendo a Dios como punto de partida Lo relatado en los evangelios de la infancia no se refiere a algo extraño o ajeno a nosotros.

[20] «Del Padre ha nacido siempre, de la madre una vez, del Padre sin sexo, de la madre sin relacion sexual En el Padre faltaba el seno de la mujer que concibe, en la madre el abrazo procreador» AGUSTIN, *Serm* 373, c 1 Cit por Feuerbach
[21] Cf L FEUERBACH, o c , 116-118
[22] Cf C G JUNG, *Psicoanalisis y religion* (Paidos, Buenos Aires 1981)
[23] Cf C G JUNG, o c , 21

Allí se describe el territorio y el drama de nuestra propia alma en búsqueda de su identidad.

> «En el propio hombre reside, con la condicion de que se deje guiar por su propio ser, el milagro del parto de la Virgen, en su propia alma reside la figura, despreciada y tratada de ramera en un principio, de la "madre", que al final, sin embargo, obedeciendo al anuncio del angel, se revela como la Señora, en el mismo esta José, ese hombre obediente, soñador, valeroso, que entiende el mensaje del ángel, y también los Magos que vienen del Oriente siguiendo una estrella, pero en el esta también Herodes, quien obra contra la expresa palabra de Dios y, con la tiranía del miedo, solo propala matanza y muerte, en él mismo esta la orgullosa ciudad de Jerusalen y la humilde aldea de Belen, donde segun antiguas profecias, tiene que nacer la salvacion del mundo, en toda alma humana hay lugares adonde se huye, y lugares adonde se es llamado y todo eso toma forma al mismo tiempo, siguiendo el modelo de la historia de Jesus, para dar el relato-modelo de todo hombre que marcha hacia su encarnación y su humanidad» [24]

Todo esto, en conclusión, para Drewermann quiere decir que «cada individuo lleva ante Dios la vocación de ser él mismo un "implantado" (Mesías) de Dios, un "hombre de Nazaret" (Mt 2,23) Siempre es, en efecto, la imagen del sueño y la voz de la razón inconsciente de nuestra alma aquello a través de lo cual oímos la voz de Dios» [25]

4 ¡Un elemento *secundario* dentro de la fe de la Iglesia!

Para apaciguar la controversia, no pocos teólogos católicos recurren a la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la jerarquía de verdades (UR 11) Según ellos, la *virginitas ante partum* no sería equiparable en rango a la verdad de la resurrección de Jesús, que es fundamento y centro de la fe en Cristo

Pero no cabe duda de que esta opinión deja de lado una cuestión que ha sido muy importante en la historia de la Iglesia Porque, en el fondo, se trata de una profunda pregunta cristológica

[24] E DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese* I (Olten 1984), 527
[25] ID , o c , 527

III. «EX MARIA VIRGINE»: LA RESPUESTA

Ante todas estas objeciones ¿qué puede hoy replicar la teología? ¿Habremos de contentarnos con explicar el artículo del Credo «et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine» de forma tibia, desapasionada y un tanto escéptica? La conclusión a la que en su interpretación del Credo llega Hans Küng me parece por eso, acomplejada y despreciativa ante un artículo de fe tan importante en la historia de la Iglesia, un artículo de fe que los mismos reformadores protestantes acogieron con entusiasmo. He aquí ese minimalista comentario de H. Küng: «el relato de la concepción virginal no nos informa sobre un hecho biológico, sino que interpreta la realidad mediante un símbolo arquetípico. Un símbolo, eso sí, preñado de sentido: con Jesús ha tenido lugar, por obra de Dios —en la historia del mundo, y no sólo en mi paisaje anímico— un comienzo verdaderamente nuevo» [26].

1. ¡No el pecado original, sino la gracia original!

La concepción virginal no es requerida para evitar en Jesús la transmisión del pecado original. La doctrina agustiniana de la contaminación a través de la libido en la generación nunca fue asumida por la doctrina oficial de la Iglesia. Tampoco los Evangelios que relatan la concepción virginal van en esta dirección. Mt y Lc, que narran la concepción virginal, no desprecian el matrimonio, ni exaltan en su merma el celibato. Nunca el Nuevo Testamento fundamenta el celibato por el Reino en los relatos de los prólogos cristológicos de Mt o Lc. Finalidad del relato es mostrar cómo el hecho único del origen del Hijo de Dios conlleva una forma única de generación humana. Muestran cómo Jesús es resultado de la gracia original. El ángel llama a María agraciada porque «concebirá y dará a luz». Concebir y dar a luz es gracia. La gracia no está en «concebir sin concurso de varón», sino en la forma única, singular, de concebir por obra del Espíritu y del poder de Dios al Grande y al Santo, al Hijo del Altísimo. Y eso es todo un acontecimiento. Algo único en la historia. Es un auténtico «evento» [27].

La elección por parte de Dios de una concepción virginal y no de la concepción sexual bilateral para la génesis de su Hijo en la historia es para el gran teólogo protestante Karl Barth el gran signo de la Gracia. Es decir, ¡nadie se gana a Dios! El ser humano nunca podrá

[26] H. KÜNG, *Credo* (Ed.Trotta, Madrid 1994), 52.

[27] «Questo accadimento viene narrato come evento»: G. L. MÜLLER, *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica* (Morcelliana, Brescia 1994), 31.

merecerse al redentor. Y mucho menos engendrarlo. La Navidad es el gran regalo, absolutamente inmerecido. Decir «virgen» no era ningún título de honor para un hebreo. Bien sabemos que, como estado de vida, la idea de un hombre o de una mujer célibe o virgen era extraña al Antiguo Testamento. El mandato del Señor era: «Sed fecundos y multiplicaos» (Gén 1,28; 9,1). Por eso el hombre y la mujer del Antiguo Testamento se sentían con vocación al matrimonio. El matrimonio fecundo era el ideal: «La herencia del Señor son los hijos; su salario el fruto del vientre» (Sal 126,3). Morir sin hijos era una maldición, una desgracia. Así lo revela el episodio de la hija de Jefté, la cual, al enterarse del voto de su padre de inmolarla en holocausto, le suplicó: «Hazme sólo esta gracia: déjame libre dos meses para ir a vagar por las montañas y llorar con mis compañeras mi virginidad»» (Jue 11,37). La virginidad era de tal manera una forma de pobreza existencial que la misma lengua hebrea no tenía ningún término que expresara nuestra idea de «célibe» o «virgen». Lo entendieron bien los Padres de la Iglesia al comparar la situación virgen de María con la de la tierra sin labrar y sin semilla.

La virginidad no es poder, sino debilidad, nulidad generativa. Pues bien, ahí precisamente se sitúa Dios. Ese es el punto de partida del misterio de la Navidad. Desde ahí parte Karl Barth al explicar el «de Spiritu Sancto ex Maria virgine». Dios renuncia a servirse de la generación natural —en la que el hombre se hace consciente de su poder y se enorgullece de su potencia creadora— para engendrar a su Hijo en la historia. Dios prescinde del signo de la potencia del eros humano. Se sustrae a la voluntad de poder y de dominio y de autocomplacencia, que se expresa particularmente en el acto sexual [28]. El cuarto Evangelio así lo certifica al decir: «no nació de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, ni de las sangres». Dios se hace salvación nuestra en su Hijo, pero no utilizando lo que es vigoroso, fuerte, sabio, glorioso, engreído, sino sirviéndose de lo todavía no utilizado, no sembrado, o de lo estéril y débil, lo necio y loco ante el mundo (1 Cor 1,17-25). La pobre mujer humillada y despreciada es preferida al varón autónomo y supremo, orgulloso de su potencia:

> «Nació de María virgen. De nuevo, esta vez desde el punto de vista humano, queda excluida la participación del varón. El hombre no tiene nada que ver en este nacimiento, que constituye una especie de juicio de Dios sobre él. A lo que aquí debe comenzar, el varón no colabora con su acción y su propia iniciativa. De todos modos, el hombre creatura no es completamente excluido: de hecho está la Virgen. El hombre varón, en cuanto portador de la actividad humana

[28] Cf. K. BARTH, *Dogmatique. I. La doctrine de la parole*, t.2, fasc.1, 180.

> y de la historia, con su responsabilidad en la guía de la humanidad, aquí se encuentra en el trasfondo, como la figura puramente pasiva de José. Aquí la mujer se encuentra absolutamente en primer plano, y es precisamente la *virgo,* la virgen María. Dios no eligió a la creatura en su plenitud viril, en su orgullo y en su agresividad, sino a la creatura en su debilidad y humildad» [29]

El signo de la potencia cósmica del eros humano —la generación natural— es orillado como signo del comienzo del Reino y se prefiere el signo de la pobreza virginal de María, signo en este caso del ágape divino. «He aquí por qué la virginidad de María, y no la unión de José y de María, es el signo revelador del misterio de Navidad» [30]

No es, por lo tanto, la *libido* como transmisora del pecado el motivo que hace necesaria la concepción virginal, como decía la teoría agustiniana. Es la gracia y nada más. Es la lógica del proyecto histórico de Dios, que supera nuestros razonamientos y deducciones.

2 ¿Por qué *imposible y absurdo?*

a) *Quien decide la concepción virginal es el Dios Creador*

A los ilustrados que siguen manteniendo una concepción mecanicista del mundo la posibilidad de una concepción virginal les parece totalmente absurda y fuera del esquema de lo existente. La teología ha dado a veces una respuesta excesivamente apresurada, recurriendo al voluntarismo de Dios, que en cierta manera actuaría y contra-actuaría en desprestigio de sí mismo.

Hoy estamos en condiciones de explicar mejor las cosas. La ecoteología —por la que abogo— cuenta con el evento sorprendente dentro de la eco-evolución del mundo; cuenta con lo inexplicable, lo ilógico, pero sí eco-lógico. La relación entre Dios y el mundo está bajo el signo de la complejidad porque es inmanente hasta el máximo y trascendente hasta el máximo. El funcionamiento del mundo es categorialmente autónomo y trascendentalmente heterónomo. ¿Por qué excluir de la eco-evolución la posibilidad del milagro, entendido como acción del Dios trascendente en su creación, como signo de su presencia, de su señorío, de su voluntad, de su reinado? Dios en cuanto creador es absolutamente trascendente. Y por lo tanto debe ser pensado de manera que esté presente en el mundo de forma omnioperante, que pueda dirigir el mundo sin anular ni destruir la eficacia de su propia creación, sus potencialidades. Dios puede hacerse conocer en forma de signo como salvación, sin convertirse por ello mismo en un elemento de la cadena natural de causas y efectos [31]

[29] K. Barth, *Dogmatica in sintesi* (Roma 1969), 151-152.

[30] K. Barth, *Dogmatique I. La doctrine de la parole* t.2, fasc 1, 180.

La concepción mecanicista del mundo —que sigue funcionando en no pocos mucho más de lo que parece— presupone ingénuamente que el Dios Creador no tiene en cuenta lo que después sucederá en la historia, de tal manera que Redención o Salvación y Creación son puestas en contradicción y alternativa. Según esa concepción ingenua, el nacimiento del Hijo de Dios no estaría previsto y se haría necesario interrumpir las leyes naturales o darle un nuevo giro a la evolución, o realizar milagros suplementarios. Cuando se acepta a Dios como creador y redentor, como el origen de la vida, de la complejidad, como fuente de todo lo que existe y existirá, como el creador permanente, se abandonan las visiones rígidas del mundo, se está abierto a la posibilidad del evento, de lo incomprensible, del milagro como signo de su actuación y voluntad.

Dios está en conexión con el mundo a través de su acto creativo. El mundo creado por Dios es distinto de él, tiene sus leyes, tiene la libertad de cada persona humana. Dios puede entrar en relación íntima con el hombre. Pero el mismo hombre dentro de la creación es una realidad libre, irreductible. Es un espíritu que puede determinar la realidad natural de forma muy poderosa y eficaz. Una acción de Dios sobre el hombre afecta a todo el cosmos.

Los resultados de la ciencia moderna no es que pongan en discusión la fe, sino las tesis filosóficas deducidas de la fe. Lo que se contrapone no es ciencia y fe, sino dos concepciones filosóficas de la realidad. Los enunciados fundamentales de la concepción bíblica de la realidad y la acción de Dios en la historia humana deberían ser medidos con una «metafísica del acontecimiento» [32]

b) *El Espíritu de Dios es quien hace a Jesús plenamente humano*

La confesión de fe de Calcedonia de las dos naturalezas en Cristo perfectas, no mezcladas, ¿no supone la negación del nacimiento virginal? ¿Podría ser igual a nosotros sin padre humano?

El Logos, el Verbo, es igual a nosotros en el ser humano que ha asumido, pero no es igual a nosotros en el *modo* cómo se ha hecho hombre. A través de las causas segundas que actúan en la generación de cada hombre, Dios crea un ser humano totalmente diferente de él,

[31] Cf. G. L. Muller *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica* (Morcelliana, Brescia 1994), 14. 15.

[32] Cf. Max Muller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik* (Freiburg-Munchen 1986).

con subsistencia creatural. Entre el ser humano y Dios existe la diferencia que se da entre la creatura y el creador. Sin embargo, Jesús es hombre pero no tiene subsistencia creatural como absolutamente distinto de Dios, sino subsistencia del Logos eterno. En Jesús no se da un doble acto de subsistencia, uno creatural y otro divino. El nacimiento virginal de Jesús demuestra cuáles son los límites de lo creatural. Dios no se puede hacer hombre a partir de las fuerzas creaturales.

3. Histórico y simbólico: el gran mito del nuevo Génesis

¿Es insuficiente la información-documentación que poseemos para afirmar la concepción virginal como hecho histórico, real? ¿Es excesivo conceder tal realismo histórico a lo que, al parecer, está fuera de nuestra verificación?

a) *Las tradiciones y los prólogos cristológicos*

En la reflexión de los primeros capítulos pudimos comprobar cómo los prólogos cristológicos de Mt, Lc y Jn afirman con claridad neta y meridiana la concepción virginal; que, a pesar de no pocas diferencias en sus relatos, en ese aspecto existe una coincidencia total. Ninguno de los evangelistas nos pide que entendamos su relato de forma simbólica. Ellos hablan de una historia real. Nos transmiten una ruptura en el modo normal de la generación de los seres humanos. Hay que retorcer mucho la explicación de los hechos para no descubrir, por ejemplo, en la genealogía de Mateo la sorprendente forma de finalizarla. Después de insistir una y otra vez, en catorce, catorce y catorce generaciones en la actividad generadora masculina, llega a José y la interrumpe. A José se le priva totalmente de la intervención en la generación. Toda la fuerza generativa recae en una mujer, en su esposa, María. El es absolutamente excluido. El relato no manifiesta ningún tipo de hostilidad hacia lo masculino. Incluso el texto bíblico central (Is 7,14) en el relato de la génesis de Jesús (Mt 1,18ss), que parecería probatorio, no es capaz de crear el relato, dado que el texto es modificado por Mt e interpretado de forma muy diferente a como era usual en Israel. Parece más un texto de conveniencia que un texto generador del relato.

Por otra parte, Lc tampoco manifiesta ninguna aversión a una posible concepción no-virginal. Ahí está de hecho en su relato la concepción milagrosa y significativa de Juan el Bautista. Tan significativa que es el signo ofrecido por el ángel a María.

Los relatos evangélicos quieren transmitir un hecho histórico, real. No quieren narrar una parábola, ni proponer sin más un símbolo de la novedad que llega al mundo, aunque el hecho sea de tal importancia que después puedan apreciarse en él significados llenos de trascendencia. Ya no coinciden los exegetas en determinar el grado de historicidad de estos relatos. Yendo de menos a más, propongo las opiniones de los exégetas católicos Schürmann y Brown y del teólogo De Freitas.

El exegeta católico H. Schürmann escribía hace unos años: «Hay que considerar que la notificación del hecho histórico de la concepción virginal solamente pudo provenir de una íntima tradición familiar, en última instancia de María y José, y que, por la naturaleza del asunto, un hecho así se contaría al principio con mucha reserva y se transmitiría en pequeños círculos. Se necesitó ciertamente su tiempo para que la tradición llegase a los grandes centros eclesiales» [33]. Según él, Lucas y Mateo habrían elaborado una construcción literaria y teológica a través de la cual manifestaban a los creyentes que Jesús fue realmente el Hijo de Dios y que, por consiguiente, no había tenido padre en la tierra. Lucas, en concreto, habría interpretado los orígenes de Jesús a partir de la experiencia de la resurrección, en la cual «Jesús fue constituido Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad» (Rom 1,4); e indicaría que aquel que en la resurrección aparece como Hijo de Dios era *realmente* Hijo de Dios ya desde su concepción en el seno de María. Y, para resaltarlo mucho más, habría dicho que esta concepción se realizó sin concurso paterno.

Hay quienes, como R. E. Brown —en su intento de investigar en la fuentes de información—, llegan a la conclusión de que el relato de la concepción virginal es el resultado de la interacción de muchos factores. Hubo un conocimiento público del nacimiento temprano de Jesús: María, su madre, había quedado encinta bastante tiempo antes de que fuera a convivir con su marido. Es bastante probable —dice Brown— que ese dato, en el que coinciden Mateo y Lucas no fuera invención cristiana. De hecho los adversario de Jesús lo consideraban —ya en el siglo I— hijo ilegítimo y a María infiel. Los cristianos, por otra parte, habrían rechazado tal acusación porque estaban totalmente convencidos de que Jesús estaba libre de pecado (2 Cor 5,21; 1 Pe 2,22; Heb 4,15; 1 Jn 3,5) y de que sus padres eran santos y honrados (Mt 1,19; Lc 1,42). Los primeros cristianos buscaron —según esta hipótesis— una explicación positiva del hecho. Y el resultado al que llegaron fue el siguiente: «por obra del Espíritu San-

[33] H. SCHURMANN, *Das Lukasevangelium*, I, HThKNT (Freiburg-Basel-Wien 1969), 61. Simultáneamente considera el relato de Lucas como un teologúmeno.

to, María concibió virginalmente». De este modo interpretaron una tradición familiar, que era lo único de lo que tenían noticia [34].

En resumidas cuentas, los relatos de la concepción virginal de Mateo y Lucas se referirían a un hecho histórico (una noticia de un embarazo *irregular* en María) Pero su interés primario no sería este, sino el teológico y cristológico. Se habla de la concepción de Jesús con un lenguaje teológico que no permite descubrir con claridad cuáles fueron la fuentes históricas en las que tal noticia se basó R. E. Brown concluye. «La concepción virginal fue un milagro, aunque los evangelistas no destacan su carácter maravilloso . Fue una acción extraordinaria del poder creativo de Dios, tan única como la misma creación inicial. No fue un fenómeno natural; y reducirlo a tal, aunque se califique de no corriente, sería un reto tan serio como el negarlo» [35]

J de Freitas Ferreira ha rastreado las posibles tradiciones anteriores y comunes a los relatos de las dos introducciones cristológicas de Mt y Lc, y ha llegado al siguiente resultado, que me parece un paso más Según él, las dos tradiciones sobre la concepción virginal (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) son formaciones literarias totalmente independientes, a las que subyacen comunidades judeocristianas de tipo palestinense entre sí independientes, pero que poseen el motivo común de la concepción virginal Para ambas Jesús fue concebido por la virgen María durante el tiempo de noviazgo sin concurso de varón. Para ambas tal milagro debe ser atribuido al Espíritu Santo Para ambas se trata de un signo en favor de la mesianidad de Jesús. En ninguna de estas tradiciones se presenta la concepción virginal como fecundación o generación divina, o como sustitución del principio masculino por parte de Dios, sino como un acto insondable de la omnipotencia de Dios, de su poder creador, del Espíritu. La concepción virginal no es un acto constitutivo de la filiación divina de Jesús, sino una señal de su origen divino [36].

En la mentalidad marcadamente palestinense, las dos comunidades judeocristianas entendían la concepción virginal como *noticia de hechos históricos* Antes de ser transcritos en los Evangelios se presentaban como actos de la omnipotencia de Dios sobre Jesús el Mesías, pero no como afirmaciones de su naturaleza divina —como sucedería después— De hecho, se pensaba que Dios podría hacer

[34] Cf R E BROWN, *El nacimiento del Mesías* (Ed Cristiandad, Madrid 1982), 541-555, cf J DE FREITAS, *Conceição virginal de Jesus* (Universita Gregoriana Editrice, Roma 1980), 453-494

[35] R E BROWN, o c , 555

[36] Son los resultados-conclusiones de critica literaria a los que llega el autorizadísimo trabajo monografico sobre el tema de mi hermano claretiano, fallecido cuando mas prometia como teologo, J DE FREITAS FERREIRA, o c , 488-489

nacer virginalmente a otros hombres, sin que por ello fueran hijos de Dios como Jesús Sin embargo, falta documentar históricamente el hiato existente entre la fe de estas comunidades y los hechos históricos [37] Esto lleva a formular la hipótesis de la tradición familiar·

> «Aun sin noticias decisivas sobre la *existencia de una tradicion de familia de Jesús con relacion a la concepción virginal,* la inexistencia de alternativas, la inexistencia de obstaculos, su mayor verosimilitud y el buen sentido histórico llevan a admitirla (salvadas todas las reservas epistemologicas) como única base historica plausible de la fe judeocristiana en la concepcion virginal de Jesús» [38]

b) *Se relata un hecho incomparable y único*

Son meras suposiciones, y ninguna de ellas aparece como probatoria, las numerosas hipótesis sobre dependencia de los relatos cristológicos de la concepción virginal respecto a otras tradiciones o mitos religiosos. En principio, a una mirada superficial le da esa impresión. Igual que los grandes personajes de la antigüedad nacían de forma portentosa, de esa misma forma han configurado los evangelistas el relato del nacimiento de Jesús. La seriedad científica requiere probar las dependencias literarias o ideológicas con toda gravedad y no cifrarlas en meras suposiciones La investigación de los relatos ha llegado ya a tal punto que está aceptado por todos los que han estudiado la cuestión a fondo que el relato de la concepción virginal no tiene que ver, en sentido de dependencia literaria e ideológica, con ningún mito de la antiguedad

En los mitos de la antiguedad pagana nunca se trataba de un nacimiento sin intervención masculina Se trataba de una mujer humana que era fecundada por un dios masculino. En los nacimientos prodigiosos que tuvieron lugar en Israel, siempre se produce la generación humana y la intervención masculina. La única salida que se podría encontrar a todo esto es decir que los evangelistas se inventaron la historia, imaginaron un hecho del que nunca se tuvo noticia en la historia. Y que dos evangelistas, narrando de formas muy diferentes, y a veces contradictorias, hechos de la infancia de Jesús, coincidieron en el mismo relato de la concepción virginal.

Creo sinceramente que, al margen de consideraciones dogmáticas, hay que aceptar que los evangelistas quisieron transmitirnos la noticia de un acontecimiento histórico que ambos, independientemente el uno del otro, nos han transmitido. No tenemos documenta-

[37] Cf J DE FREITAS FERREIRA o c , 490-492

[38] Cf J DE FREITAS FERREIRA, o c , 493

ción para llegar hasta la fuente originaria de información. Y todo lo que digamos al respecto será mera hipótesis; pero hemos de suponer que la fuente primaria de información sólo pudo ser María. Por otra parte, el que el acontecimiento sea tan singular e incomparable en la historia, y dada la mentalidad histórica de los hebreos, hace suponer que los evangelistas sabían que nos transmitían un auténtico hecho histórico. Los evangelistas, con todo, no revistieron su mensaje sobre la concepción de Jesús sin intervención masculina de representaciones biológicas, ni intentaron apoyarla con consideraciones de posibilidades biológicas.

En conjunto se puede concluir que el acontecimiento del que hablan los Evangelios, histórico y al mismo tiempo actuado por la trascendencia de Dios, tanto en sus elementos singulares como en el ámbito de la concepción teológica de la realidad no tiene paralelo alguno en las otras religiones.

c) *La legítima re-mitologización de una historia real*

Ante la explicación de la concepción virginal como proyección antropológica-psicológica es importante hacer alguna reflexión. La Biblia es, ante todo, historia y no mito. La Biblia hebrea es un documento único en la historia de la religiones, pues hace una crítica radical de los mitos en nombre del único Dios. Y los mitos que asume la religión bíblica tienen casi siempre a la historia como parte integrante. En la religión bíblica, lo eterno aparece en el tiempo. Mientras Bultmann y otros pedían la desmitologización de la Escritura, Jung y Drewermann piden su re-mitologización. Creo que es legítimo interpretar psicoanalíticamente la Escritura y los relatos de los prólogos cristológicos, pero de tal forma que ese tipo de interpretación no lleve al monopolio psicoanalítico en la interpretación de la Biblia.

Pero ¿se excluyen necesariamente la veracidad histórica y la emoción existencial? María, José y el Niño, los Reyes Magos, Herodes y el ángel, la estrella, la ciudad de Jerusalén, Egipto, Belén y Nazaret pueden simbolizar, como dice Drewermann, «figuras y zonas de un alma, de un paisaje anímico». Y es interesante que un psicoanalista haya llegado a descubrir esa dimensión. Lo que ya no me parece justo es reducir a esa única interpretación un relato que diluye la figura histórica, singular e inconfundible, de Jesús de Nazaret en el estado anímico de cualquier persona. La renuncia a la complejidad lleva a opciones hermenéuticas unilaterales.

4. Un artículo de fe cristológica fundamental

La avalancha de dificultades al «incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine» ha producido un complejo de inferioridad en no pocos teólogos y fieles que deben dar razón de su fe. Así, no pocos han llegado a esta conclusión: «¿qué más me da que haya sido de una forma o de otra?». Con lo cual este artículo de fe queda relegado a un lugar secundario dentro del sistema de la fe. No es así. No debe ser así. La Iglesia no se equivocó al articularlo en el conjunto simbólico de su fe, en el Credo.

a) *La no equiparación entre paternidad de Dios y maternidad de María*

Decir que María concibió *virginalmente* a Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios, por la fuerza del Espíritu, es hablar de una maternidad en la cual «Dios es Padre». Pero la paternidad de Dios no queda situada junto a la maternidad de María, ni equiparada a ella, como si se estableciese entre Dios-Padre y María-madre una especie de esponsalicio. «Nacido de María virgen» es una confesión de fe que proclama que un individuo humano, María, por medio de su fe, engendró al Mesías y que, a través de ella, Dios mismo se comunicó plenamente al género humano. Se trata de una maternidad totalmente especial en la historia de la humanidad; una maternidad que trasciende cualquier otro tipo de maternidad [39].

La teología tiene que reflexionar al mismo tiempo con los dos modelos cristológicos, el descendente y el ascendente. Ha de armonizarlos de forma que pueda descubrirse la encarnación en armonía con la cristología del Pneuma. Desde ese presupuesto, me parece muy acertada la siguiente reflexión de J. Ratzinger:

> «La filiación divina de Jesús se basa, según la fe católica, no en el hecho de que Jesús no tuvo padre humano. La enseñanza sobre el ser divino de Jesús no se vería afectada si Jesús hubiera nacido de un normal matrimonio humano. Porque la filiación divina de la que habla la fe no es un hecho biológico, sino ontológico. No es un acontecimiento en el tiempo, sino en la eternidad de Dios: Dios es siempre Padre, Hijo y Espíritu. La concepción de Jesús no significa que surge un nuevo Dios-Hijo, sino que Dios como Hijo atrae a sí en el hombre Jesús la creatura-hombre de tal manera que él mismo "es" hombre» [40].

[39] Cf. A. MULLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù. Un tentativo de Mariologia in prospettiva contemporanea* (Queriniana, Brescia 1983), 86-90.
[40] J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum* (Munich 1968), 225.

b) *Jesús no es un dios transformado en hombre*

Cuando decimos que Jesús es el Hijo de Dios no afirmamos que el hombre Jesús es un dios transformado en hombre. Jesús es un hombre en todo el sentido radical de la palabra: ha nacido, ha vivido, ha sufrido, ha muerto como un auténtico hombre. Cuando comprendemos a Jesús como un dios transformado en hombre, lo hacemos caer en el plano de las figuras paganas del *theios-aner* y con ello en contraste diametral con lo que los evangelistas querían decirnos sobre él. El ser de Jesús en cuanto Hijo de Dios consiste en el hecho de que existe como ser humano exclusivamente gracias a Dios en un sentido absoluto, y no condicionado por una cooperación creatural de los padres. La denominación hijo de Dios es la perífrasis para hablar de la presencia humana del Dios eterno mismo en este hombre Jesús de Nazaret [41].

Para los Padres de la Iglesia la virginidad de María era el signo de la Encarnación, que manifestaba que Jesús era hijo de Dios (trascendencia) y, al mismo tiempo, hijo de una mujer (inmanencia): verdadero Dios y verdadero hombre. María es virgen porque el hijo existe desde siempre. La virginidad de María, antes que hablar de la ausencia de padre humano de Jesús, habla de la existencia del Padre-Madre que siempre y desde siempre ha engendrado al Hijo. La virginidad de María es, entonces, signo de este amor eternamente generante del Padre, que ahora se vuelca sobre la historia.

c) *Entre el documento histórico y el testimonio auténtico de la fe*

La maternidad virginal suscitada por la acción del Espíritu y del poder de Dios no es una forma privilegiada de hablarnos de María, sino que es el lenguaje teológico más adaptado que encontró la Iglesia apostólica para hablarnos de Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre.

Los evangelistas Mt y Lc nos manifiestan que Jesús no sólo recibió el Espíritu para actuar como Hijo de Dios (así fue en el bautismo del Jordán), sino que todo su ser, ya desde su génesis, estuvo bajo la acción del Espíritu. Esa es la raíz ontológica de la actuación del Hijo de Dios. Lo que ellos nos transmiten autoritativamente, porque recibieron ese carisma fundante de la Iglesia, es más importante que el mismo testimonio personal e histórico de María. María concibió a Jesús sin acto generativo humano. Ella sabía el hecho. Pero ¿com-

[41] Cf. G. L. MULLER, *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica* (Morcelliana, Brescia 1994), 66.

prendía el hecho? Sólo podía entender en la fe el motivo, la causa de esta generación, el proyecto que ahí Dios iniciaba. Sólo en la fe podía ella comprender que en su hijo, Jesús, Dios mismo se hacía presente en el mundo. ¡María no podía demostrar a nadie ese misterio! ¡María no tenía argumentos empíricos para decir que el Espíritu Santo había actuado en ella! María no recibió tampoco el ministerio del testimonio apostólico, que quedaba reservado a los apóstoles. Por eso, la validez teológica del «et incarnatus est de Spiritu Sancto» no depende entonces de la demostrabilidad histórica de una tradición de María o del círculo familiar de Jesús. El testimonio personal de María no tiene el rango del testimonio apostólico. Sólo en la medida en que ese artículo de fe procede de la predicación y tradición apostólica es válido para nosotros.

De hecho, la confesión protológica del origen de Jesús —su concepción virginal— se encuentra en admirable paralelismo con la confesión escatológico-apocalíptica del fin de Jesús, en la muerte y resurrección. Génesis y Apocalipsis se tornan claves interpretativas en correlación. Los evangelistas ven el misterio de la Pascua reflejado protológicamente en el misterio de la Navidad. En ambos el gran protagonista de la acción es Dios Padre que por el Espíritu engendra a Jesús, resucita a Jesús, mientras clama: «Este es mi Hijo amado, yo lo he engendrado hoy». El cuarto evangelista hace que la madre de Jesús se acerque a la cruz y allí vuelva a ser madre virginal del discípulo amado, «nacido no de la voluntad de la carne, ni de la voluntad de varón, ni de las sangres, sino de Dios» y de la madre.

Los prólogos cristológicos nacieron de la experiencia pascual; la protología narrativa, de la escatología narrativa. Por esto tienen características tan profundamente teológicas; por esto rezuman fe pascual por todos los poros; por esto anticipan la pasión y la resurrección.

El «ex Maria virgine» queda situado en un marco de impresionante riqueza teológica. El reduccionismo biologista del hecho es pornografía teológica. Hay preguntas y curiosidades que atentan contra el derecho de intimidad de cualquier persona, también de María. Lo importante es contemplar el misterio en su totalidad. Y creer en él por impregnación mistérica.

La vía de acceso al misterio de la encarnación virginal es únicamente la acogida del testimonio de fe. Lo que a nosotros ha llegado es la interpretación subjetiva de un hecho. Así como a las mujeres no las creyeron cuando certificaron la resurrección del Señor, así tampoco María fue creída en su testimonio. Y esa falta de fe llega hasta nosotros. Los testigos cualificados de la fe, los evangelistas y apóstoles, y después los concilios, dieron testimonio del testimonio de la Mujer.

Tampoco se accede al acontecimiento de la resurreccion del Señor por la mera objetividad de unas apariciones Las apariciones fueron las impresiones subjetivas producidas por un acontecimiento objetivo La via de acceso a la resurrección es, por lo tanto, subjetiva Sólo a través de lo subjetivo puede accederse a la misteriosa realidad objetiva que generó el acontecimiento La experiencia subjetiva, sin embargo, fue posible gracias a una elevacion de la conciencia creatural al plano de Dios para que las primeras y los primeros testigos de la resurreccion, a traves del Espiritu de Dios, pudieran reconocer aquellos acontecimientos históricos concretos como mediaciones, símbolos reales a través de los cuales Dios se acercaba a nosotros

d) *¿Es esencial al Credo este artículo de fe?*

¿Es esencial al Credo el articulo de fe que proclama «et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine, et homo factus est»? ¿Es esencial a este articulo el «ex virgine», o podría borrarse sin que cambiara fundamentalmente el contenido? Creo que nuestra reflexion y, sobre todo, la sensibilidad de una comunidad de fe de casi dos mil años de existencia nos dicen que el articulo es esencial en su integridad Que el «ex virgine» sirve de mediacion entre el origen del Espíritu y el resultado humano

> «Sin la doctrina del nacimiento de Jesus por obra del Espiritu y justamente con la exclusion de la mediacion del acto sexual, es decir, sin la doctrina del hacerse hombre de sola la Virgen, que se convierte en su madre, el hombre Jesus no puede nunca ser "hijo de Dios" de forma tal que Dios mismo se haga presente en el como salvacion Un christologoumenon sin fundamento en la realidad de Cristo no puede bastar» [42]

A la luz de la cristología de la encarnación reconocemos que la doctrina de la *virginitas ante partum* no es una repeticion de la realidad de la encarnacion del Logos, sino «el misterio de esta realidad, su incomprensibilidad, su carácter de acontecimiento en el cual Dios sólo ha actuado a traves de Dios y en el cual también Dios puede ser conocido unicamente a traves de Dios El dogma de la concepcion virginal no es por lo tanto una repetición o un rehacer de nuevo el *vere Deus vere homo,* aunque lo expresa, explica y clarifica a su manera, sino que dice lo siguiente cuando acontece aquello que el nombre de Emmanuel significa, cuando Dios viene a nosotros como uno de nosotros, para ser nosotros mismos en nuestro lugar —verda-

[42] Cf G L MULLER, o c , 74

dero Dios y verdadero hombre— entonces lo que acontece es un evento real que se cumple en el espacio y en el tiempo como historia dentro de la historia El dogma de la concepcion virginal es, por tanto, una confesión del ilimitado caracter secreto del *vere Deus vere homo* y de la inconmensurable maravilla del temor reverencial y de la gratitud que ante ello sentimos» [43]

Concluyendo «la virginidad de María en un sentido global, que abraza su existencia espiritual-corporea, es el signo real del hecho de que este hombre Jesús, en el cual Dios se hace presente, no puede ser el resultado de las potencialidades de la creatura» [44]

La concepcion virginal no fue un acontecimiento somático aislado en su vida Hubo de dejar en Maria una huella imborrable En la medida en que descubria la identidad de su hijo, ella evocaria y repensaría el sorprendente evento en el que un dia se vio envuelta La concepcion virginal del Hijo de Dios creo en Maria un tipo de relación personal con Dios Lucas traduce esta relación en un si, el *fiat,* en una entrega absoluta de su existencia espiritual-corporal que abarco toda su vida Maria no fue —y perdoneseme la vulgaridad de la expresión— un «vientre de alquiler» El Nuevo Testamento nos la presenta —sobre todo Lc— como una mujer consciente en todo momento de su responsabilidad Como una mujer creyente, que iba aceptando paso a paso, meditativamente, el designio de Dios María no fue un instrumento inerte de Dios, una mujer «obligada» —al margen de su voluntad— a realizar una funcion La implicación personal de María en todo lo que en ella acontecio es un presupuesto fundamental para comprender su maternidad y su virginidad La concepción virginal envolvió en maternidad virginal toda la vida de Maria No necesitó hacer ningún voto de virginidad El carisma de la maternidad virginal fue acogido por ella como proyecto de vida

Me parece, por lo mismo, inadecuado hablar de la virginidad de Maria independientemente de su maternidad, y aun de su esponsalidad, como veremos seguidamente

IV MATERNIDAD VIRGINAL EN EL PARTO

Si en la Iglesia se ha hablado de parto virginal (la «virginitas in partu»), ha sido porque ha entendido que la virginidad de María es una virginidad en el ambito global de la maternidad Es un adjetivo de su maternidad trascendente

[43] K BARTH, *Dogmatique I La doctrine de la parole* t 2, fasc 1, 180

[44] G L MULLER, *Nato dalla Vergine Maria Interpretazione teologica* (Morcelliana, Brescia 1994), 19

1. Las razones de una creencia

A muchos les parece hoy un absurdo hablar del parto virginal. Esa creencia les resulta incluso ofensiva, por no valorar los mecanismos naturales puestos por el Creador en la biología humana. Por otra parte, priva a Jesús de la auténtica humanidad, al nacer de una forma tan sofisticada. Por esto, no pocos querrían que se acabara de una vez con ese lenguaje.

Pero propio de la teología es la elaboración crítica de su reflexión y sus conceptos. No es bueno dejarse llevar por impresiones del momento. Es mejor analizar las cosas con serenidad y buscar sin prejuicios la verdad.

Es claro, y lo vimos en su debido momento, que el modo popular e imaginativo de pensar el parto de la virgen revistió este acontecimiento de prodigios y milagros. Recordemos el relato del Protoevangelio de Santiago que ofrece una prueba del parto virginal: sin ruptura, sin dolor..., lo que después se vulgarizó con la expresión catequética «como un rayo de sol por un cristal, sin romperlo ni mancharlo».

Todo podría haber quedado en un relato fantasioso y popular. Pero lo extraño es que, sobre todo a partir del siglo V, este dato fue adquiriendo fuerza y aceptación. Se consideró que el parto virginal formaba parte del misterio de la maternidad virginal de María. Se recordaba que la profecía del Emmanuel, interpretada por Mateo mesiánica y virginalmente, predecía que una virgen iba a concebir y a *dar a luz* un hijo. El *dar a luz* era puesto en conexión con *virgen,* y se veía con eso ratificado el carácter virginal no sólo de la concepción, sino también del parto.

Otro argumento se añadió al anterior. Si María era considerada la nueva Eva, ¿cómo iba a concebir al nuevo Adán tal como la vieja Eva —por maldición— concebía a sus hijos? ¿No estaba la maternidad de la nueva Eva bajo el signo de la bendición? Si la antigua Eva sufría dolores de parto, era desventurada en él (Gén 3,16), ¿iba a pasar por el mismo trance la nueva Eva? ¿Qué tipo de alternativa, de novedad, podría entonces descubrirse en María? De este modo, la creencia en la virginidad en el parto se fue imponiendo y haciéndose doctrina común, integrada en la famosa expresión de la «siempre virgen».

Esta doctrina sobre la *virginitas in partu* ha revestido tal importancia en el conjunto de la explicación de la maternidad virginal de María, que «forma parte de la conciencia segura de fe de la Iglesia y que es propuesta por el Magisterio ordinario y extraordinario» [45].

[45] Cf. G. L. MULLER, *Nato dalla Vergine Maria. Interpretazione teologica* (Morcelliana, Brescia 1994), 109.

2. El parto de la Theotokos: interpretación de la «virginitas in partu»

Reducir la afirmación de fe a peculiares definiciones fisiológicas me parece que es de nuevo renunciar al método de la complejidad, hacer reduccionismo y biseccionar una realidad viva, que hay que interpretar con otras claves.

En la interpretación de todo este acontecimiento se suele olvidar que lo importante es la maternidad, no la virginidad. Que el sustantivo es madre, el adjetivo virgen. Que no está la maternidad al servicio de la virginidad, sino la virginidad al servicio de la maternidad trascendente de María. Por otra parte, no se trata de aplicar a María un concepto de virginidad abstracto. Definido lo que es la virginidad —y se suele definir en términos puramente biológico-fisiológicos—, se aplica a María. En María «lo virginal» tiene características singulares, únicas. Ella misma implica una nueva definición de esa realidad. Ahí no vale la analogía.

El parto de Jesús no está sometido a una ley externa: una supuesta ley de virginidad. Lo más importante en ese parto no es el desarrollo fisiológico de él, sino la relación que se establece entre la madre y el hijo. En ese momento, María no deja de ser la madre-virgen, no deja de dar a luz al hijo de Dios, no deja de ser sino que entonces *precisamente es* la *Theo-tókos.* No es un parto cualquiera el que acontece. Lo que hace bendito a ese parto no es la supuesta superación del modo normal cómo las mujeres embarazadas dan a luz, sino el fruto bendito del seno de María que nos es ofrecido. Lo que hace digno de felicitación a ese parto, y por lo tanto pletórico de esperanza, es que en este viejo mundo nace como uno de tantos el Hijo de Dios. Dolor o no-dolor, apertura del canal del parto, indemnidad del himen, son aspectos de los cuales no solamente no es necesario hablar, sino que por respeto al misterio, no habría ni que mencionar. María no es bienaventurada por su seno, por sus pechos que amamantaron a Jesús, es bienaventurada —según Jesús— porque acogió la Palabra y la puso por obra (Lc 11,27).

El parto de Jesús fue del todo singular. Jesús no disminuyó la virginidad de su madre. La consagró. «Non minuit sed sacravit». El parto no es objeto de fe en cuanto acontecimiento fisiológico-biológico, sino en cuanto acontecimiento espiritual-personal. En él la madre da al niño la vida de forma activa y queda para siempre con la impronta del niño, de modo que puede ser llamada «madre» de modo absoluto. Al darlo a luz, ella se convierte en madre para siempre, en Theotókos o Christotókos. María da a luz, Jesús nace. Los dos se encuentran mutuamente interrelacionados. Ella se constituye en madre, él en hijo. El acontecimiento supera la biología. La interrelación

se hace intensísima, consciente, activa. Durante unos meses la mutua dependencia activa será casi total. El niño se convierte para ella en el gran regalo, en gracia permanente. El niño le trae a la madre un nuevo horizonte, una nueva razón de ser.

Si es verdad que la humanidad, por el pecado original, está alejada de Dios, también aparecen ya en la concepción y en el parto las marcas, las señales de esa lejanía. Hay en esos momentos nodales, decisivos como, por lo demás, en toda la existencia, signos de sufrimiento, de dolor, que de alguna manera reflejan la lejanía de Dios y de su proyecto. Las cosas, sin embargo, no fueron así, no pudieron ser así, cuando llegó a nosotros la Vida, el Logos, el Hijo de Dios. No es necesario tener datos para comprobarlo, basta la fe en la identidad del hijo de María.

Con María emerge un nuevo génesis, un nuevo mundo. El viejo mundo era representado míticamente como dominado por la maldición: «A la mujer le dijo: "Tantas haré tus fatigas cuantos sean tus embarazos: con dolor parirás los hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará". Al hombre le dijo: "Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás"» (Gén 3,16-19). Si en María se inicia el nuevo mundo, esa maldición ha de ser superada, ya desde el inicio. Entender la maldición y bendición en sentido literal sería malinterpretar el texto bíblico. El texto no habla en términos realistas. No es que antes del pecado el hombre no sudara, no trabajara, no hubiera espinas ni abrojos. Se trata de un lenguaje simbólico que indica los efectos del alejamiento de Dios, fuente de la vida. El lenguaje contrapuesto para expresar la bendición habla de la llegada de la alegría escatológica y mesiánica. Recordemos el texto de Is 66,7-10, que canta la llegada mesiánica de Dios al fin de los tiempos y dice: «Antes de tener los dolores ella dio a luz, antes de probar el dolor le ha nacido un varón». Se trata de la irrupción insospechada, antes de tiempo, del tiempo mesiánico.

La verdad del parto de María fue popularmente entendida de forma simplística, y vertida en términos ginecológicos. Cuando lo interesante, lo importante era afirmar la conexión entre la concepción virginal y el parto como momento expresivo y culminante de la concepción; cuando lo verdaderamente importante era no aislar antiecológicamente cada uno de los momentos, sino crear un proceso unitario, correlativo. Por eso no se puede interpretar la concepción virginal sin el parto, ni el parto sin la concepción virginal. Aquí el

término Theotókos adquiere toda su relevancia, como otra forma de expresar la maternidad trascendente de María.

V. MATERNIDAD VIRGINAL PERMANENTE

1. Otro punto de debate: ¿sólo madre de Jesús?

La doctrina de la prolongación de la maternidad virginal de María durante toda su vida es otro de los puntos conflictivos en el momento presente. En algunas confesiones cristianas la negación de esta doctrina se ha convertido en un instrumento para acentuar la centralidad de Cristo y acabar con cualquier forma excesiva de culto a María, en cuanto madre de Dios, a la que el pueblo sencillo es tan proclive.

Por otra parte, nuestros exegetas, deseosos cada vez más de mayor precisión histórica, tan minuciosos en sus investigaciones, se ven acosados por una creencia bimilenaria en la Iglesia para la que ellos no pueden aducir razones convincentes. Algunos de ellos, protestantes y católicos, seguidos obviamente por teólogos, ya se han decidido a dar por resuelta la cuestión afirmando que, según los testimonios bíblicos, lo más obvio es considerar que los «hermanos y hermanas de Jesús» fueron sus hermanos físicos. Rechazan ya cualquier otro tipo de solución.

Están por fin aquellos que, desde una interpretación acomplejada de los artículos de fe eclesiales vuelven al recurso de la jerarquía de verdades y dejan como secundaria una reflexión sobre la fe que no llevaría muy lejos.

En resumen, todo ello a costa de negar la maternidad virginal de María como su gran misión en esta tierra, como su única misión en nuestra historia. Y, con ello, un cierto derrumbamiento de su figura y su significado en la historia salvífica. ¿Para qué ya hablar de la nueva Eva, si ella fue madre también de sucesores del viejo Adán? ¿Para qué inmaculada, si ella fue también transmisora del pecado original? ¿Para qué virgen, si no mantuvo su condición virginal y desvirtuó el significado trascendente de la maternidad de Jesús? Son éstas preguntas muy serias a las que deberían responder quienes con tanta ligereza exegética o teológica se introducen en el campo mariológico.

2. ¿Qué motivos se han dado para hablar de la virginidad permanente?

Ya ha ido apareciendo el tema a lo largo de esta obra. En el capítulo referido a la historicidad de María nos preguntamos por los datos históricos que poseemos para afirmar que María fue madre de Jesús y lo que se puede decir respecto a su relación con aquellos que son llamados «hermanos de Jesús». En el capítulo de Mariología histórica sobre la maternidad virginal volvimos sobre el tema y vimos cómo la casi totalidad de los Padres de la Iglesia (exceptuado Tertuliano) defendieron la virginidad permanente de María. Les pareció válida la respuesta del Protoevangelio de Santiago [46], según el cual María no tuvo más hijos, y los llamados hermanos de Jesús eran hijos de un matrimonio precedente de José. Más tarde adquirió más autoridad la solución de Jerónimo: los llamados hermanos de Jesús no eran tampoco hijos de José, porque José vivió con María virginalmente, sino que eran primos.

En todo caso, algunos Padres reflexionaron teológicamente sobre esta cuestión y aportaron algunas luces que nos conviene focalizar sobre el tema. Para Orígenes, la virginidad permanente era el resultado, el efecto connatural de la consagración del Espíritu que María había recibido para ser madre de Jesús. Por ello, para Orígenes es fundado contemplar en María la primicia de la virginidad femenina. Lo que hace importante para los Padres de la Iglesia la afirmación de la virginidad permanente de María no es el resultado de la investigación histórica al respecto, no es el veredicto emitido en aquellos momentos en que hubo discusión al respecto, como entre Elvidio y Jerónimo, sino una comprensión global de la maternidad divina de María, calificada como «virginal».

Haciendo balance de todo lo que a lo largo de este libro hemos ido diciendo sobre el tema, llego a la conclusión de que los argumentos que se pueden aducir en favor de la virginidad de María después del parto son insuficientes desde el punto de vista histórico y literario. Se podría probar que la madre de algunos de los llamados hermanos de Jesús (Santiago y José) en Mc 6,3 es distinta de María, la madre de Jesús, según Mc 15,40 (otra María, madre de ambos) [47].

[46] Recordemos que en el siglo II, en el que este Protoevangelio aparece, no estaba definido el canon de la Escritura, del Nuevo Testamento. Eran muchas las fuentes a las que se recurría para reflexionar sobre la fe No se hacían las distinciones que hoy podemos hacer Por ello, nada extraño que a este escrito, el Protoevangelio de Santiago, que no contenía ningún tipo de contaminación gnóstica o herética, se le concediera una gran credibilidad.

[47] H. RINGGREN, art *'ah (Bruder)*, en ThWAT I, 206 Allí dice este autor que en el Antiguo Testamento se pone de relieve la verdadera fraternidad diciendo de algunos que son hijos de la misma madre (cf Dt 13,7, Jue 8,19, Sal 50,20).

Se podría decir que no pocas veces los llamados hermanos (en hebreo) son primos de hecho, o que esa costumbre pudo pasar a la traducción griega. Podríamos recurrir a los testimonios de Hegesipo y descubrir cómo a alguno de los llamados hermanos del Señor por los Evangelios él los reconoce como primos. Podríamos incluso ver un indicio de la tesis que se quiere defender en el hecho de que los llamados hermanos del Señor nunca sean llamados hijos de María. Pero, después de todo esto, son tantos los puntos oscuros que quedan, que parece aconsejable desistir de buscar razones por esa vía. Puntos oscuros e incomprobables, como el de si las llamadas hermanas lo eran o no físicamente, como la prueba de una virginidad conyugal entre María y José después del nacimiento de Jesús.

Dado este resultado de la investigación histórica, ¿habrá que desistir de decir algo serio al respecto y, por lo tanto, no emitir ningún juicio sobre ello y dejar en suspenso la afirmación de la virginidad después del parto?

3. La razón de la sinrazón

¿Puede tener razón la sinrazón? ¿Puede haber una razón dogmática que supere la falta de razón histórica? Esta es la cuestión. Es una pregunta que deberemos hacernos varias veces en estos últimos capítulos.

En primer lugar hay que decir que la confesión de la virginidad permanente de María va explicitándose durante los siglos II, III y IV, para llegar a su explicitación total en el siglo V. El punto originario de partida y el elemento más importante en toda esta evolución es la convicción fundante de que María concibió virginalmente a Jesús y quedó totalmente implicada en su maternidad. No tiene la misma importancia la concepción virginal que el parto virginal o la vida virginal de María. Dentro de una escala teológica de valores, la concepción virginal ocupa, sin duda, el primer lugar. Es la clave de todo. De ahí deriva todo lo demás. Espontáneamente la Iglesia ha ido deduciendo del núcleo todo lo demás.

En el fondo, hablar de la virginidad permanente de María es el resultado de la sabiduría que al pueblo de Dios le ha sido concedida. Es sabiduría por connaturalidad. La Iglesia sabe por experiencia lo que ocurre con una persona cuando ésta se encuentra envuelta en la llamada de Dios, en la gracia. La Iglesia, en su experiencia de siglos, sabe que tales personas quedan de tal manera seducidas por Dios, centradas en El, disponibles para El, que todo lo dan, nada se reservan. Una fuerte experiencia de Dios puede marcar de tal forma una vida, que a partir de ahí sólo se viva para Dios. Teresa de Jesús

escribió: «Ya todo me entregué y di / y de tal suerte he trocado / que mi Amado es para mí / y yo soy para mi Amado». La Iglesia sabe por experiencia que cuando una persona es tocada por Dios, como lo fue Pablo camino de Damasco, queda para siempre entregada a El. Las experiencias de este tipo podrían multiplicarse. Ya dijo Unamuno que «una nueva experiencia de Dios es como un nuevo nacimiento». Y en la perspectiva meramente humana, de las relaciones interpersonales, ciertas experiencias de amor quedan tan marcadas en algunas personas que de alguna manera les adviene una incapacidad para soñar otras experiencias; ésas primeras les bastan.

Por su experiencia y sabiduría, por la inspiración que nunca le falta, la Iglesia —en no pocos de sus creyentes, mujeres y hombres experimentados en las cosas de Dios— ha llegado a esta conclusión, que va más allá de la mera constatación histórica: María de Nazaret, sorprendida por la Gracia y envuelta personalmente en el misterio de la génesis de Jesús por obra del Espíritu, acogió en un *Fiat* generoso y entusiasta la misión recibida; se entregó sin reservas a la maternidad virginal; esta experiencia fue en ella fundante; la marcó de tal manera que toda su vida adquiere sentido y unidad desde ahí. En ningún momento María contradijo esa experiencia fundante. Fue creciendo en ella. No dejó nunca de ser madre virgen. Cualquier nuevo conocimiento, cualquier vivencia, se integraba en la experiencia central, entraba en su corazón.

El manantial ¿necesitará agua extraña? Quien ha encontrado un tesoro ¿sentirá la avaricia de otros dinerillos? Quien ha encontrado el Amor ¿irá por ahí mendigando afectos? Quien ha sido agraciada con la más sublime e impensable maternidad, quien ha sido elegida para ser la madre del Hijo de Dios en la tierra, la que fue por ello envuelta en el Poder de Dios, inspirada y potenciada por la creatividad y el fuego de amor del Espíritu, ¿volverá de nuevo a poner su cuerpo al servicio de otra maternidad física, olvidará al Espíritu para seguir el ritmo de la generación humana, hará del templo una casa cualquiera?

¡Argumentos de conveniencia! Así los llamaban en la Edad Media. Yo los llamaría ¡argumentos de sabiduría espiritual! Es otra forma de acceso a la realidad. El conocimiento de los sabios ha sido relegado en nuestro tiempo. Hemos quedado alucinados por una concepción científica, empírica, experimental de la realidad. Pero hay muchos aspectos de la existencia a los cuales sólo se accede a través de la sabiduría. Afirmaciones como la de la permanente maternidad virginal de María son el resultado de una sabiduría espiritual colectiva, en la que han participado muchísimas mujeres y hombres de gran talla espiritual en mutua relación, en ecología espiritual. Y lo más admirable es que aquello que nuestros padres en la fe nos transmitieron hace tantos siglos continúa convenciendo y alentando el camino espiritual de muchísimos creyentes.

La maternidad virginal permanente no nos sitúa, sin más, en la mariología de los privilegios. Lo que vieron en ella los Santos Padres no fue una especie de insignia con la que Jesús condecoró a su madre en una época en la que era bien vista la virginidad. Lo que en la «siempre virgen» descubrieron los Padres fue el paradigma de toda auténtica experiencia vocacional que envuelve toda la vida, le da sentido y unidad. En María contemplaron el prototipo de tantas mujeres y hombres a quienes la Palabra de Dios interpela, a quienes el Espíritu habilita y son capaces de decir: «Me entrego... por siempre». Estoy seguro de que no pocos de mis lectores habrán tenido esta experiencia.

4. Maternidad virginal de la esposa de José

La virginidad de María no es la de una religiosa consagrada, sino la virginidad de una mujer que, ante todo, es *madre,* pero también *esposa.* Por esto su mejor representación iconográfica no es la imagen de una virgen solitaria, ni siquiera la de una madre con su hijo, sino la Sagrada Familia, unida en la alegría profunda de la comunión, del amor y de un mismo proyecto. María es virgen en el contexto de la maternidad, de la esponsalidad y de la familia. La suya es una virginidad que se realiza como adjetivo de un haz admirable de relaciones interpersonales. Su virginidad es, por tanto, proféticamente significativa, paradigmática, tanto para los casados como para los que asumen el proyecto de castidad consagrada.

La maternidad trascendente de María, esa singular forma de ser madre —madre del Hijo de Dios por la acción creadora del Espíritu—, no implicó la renuncia al matrimonio con José. Así como la maternidad en ella no se atuvo a un canon normativo de lo que es ser una madre, así tampoco el matrimonio con José. Su relación matrimonial también estuvo afectada por esa trascendencia. A ello alude sobre todo el Evangelio de Mateo. María dio un *sí total* a Dios, que quería disponer de su cuerpo y de su persona para engendrar a Jesús. Lo cual podía implicar hasta una supuesta disponibilidad para separarse de José, su prometido, si fuera necesario. El sí de María no tiene límites, «Hágase en mí según tu palabra», cuando se pone en contraposición con la actitud cerrada de Zacarías. Sin embargo, María consintió al matrimonio con José. Tras una revelación divina, según Mateo, José descubre que la nueva situación de génesis no es incompatible con el matrimonio. Que la promesa esponsal no debe ser desmentida ni rota. Que «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» (Mt 19,6), y yo añadiría «ni la mujer». Recordemos que

ésa será la doctrina proclamada por el hijo, por Jesús, en el mismo Evangelio de Mateo. El *fiat* de María hizo que ella se entregara sin reservas al proyecto de Dios. El *fiat* de José («e *hizo* lo que el ángel le dijo... José tomó consigo a su mujer. Y no la conocía...», Mt 2,24-25) le llevó a tomar a María como esposa y llevarla a su casa. María fue trasladada a la casa del novio José en la celebración de los *nîsû'în* y, a partir de entonces, convivieron juntos para siempre, como marido y mujer, realizando el proyecto de Dios.

En la relación esponsal de María con José quedó cancelada la condenación genesíaca: «Hacia tu marido irá tu ardor y él te dominará» (Gén 3,16). Por el amor del Reino, María, la mujer totalmente poseída por el Espíritu, aceptó ser acogida en la casa y en la convivencia de José y estableció con él una comunión, de manera que eran una sola vida. La comunión personal, sin dejar de ser cada uno él mismo, fue la norma de su comunidad. El amor del Reino tiene la capacidad de transfigurar el eros y convertirlo en vehículo de oblatividad, de éxtasis, de entrega abnegada al mutuo servicio y, sobre todo, a la atención esmerada a la nueva vida que se desarrollaba en la familia: Jesús. Arturo Paoli, un hombre de nuestro tiempo, de notable sensibilidad espiritual, lo describe así: «El amor de María por José no es accesorio, como una especie de "príncipe consorte" con el que se asiste a las cenas diplomáticas; es el primero, el esencial anillo de la sucesión de las nuevas relaciones que Jesús vino a traer al mundo» [48]. Para María, la virginidad no es aislamiento, sino relación, comunicación.

En el paraíso, expresión del proyecto original del Creador, estaba la *pareja,* llamada a la unidad nupcial en el amor: «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» (Gén 2,23), dijo el hombre cuando Dios le presentó a la mujer. Y de la pareja del principio dirá Jesús: «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne; de manera que ya no son dos, sino *una sola carne*» (Mt 19,5-6). En su momento paradisíaco la pareja estaba llamada a llegar a ser una sola carne, es decir, una sola vida. No se trataba de la fusión carnal sin más, sino de *comunión personal,* sin dejar de ser cada uno él mismo, sin renunciar a ser persona.

El pecado destruyó la comunión y afectó a la entraña misma del matrimonio. Introdujo la división, y esta división afectó muy profundamente a la relación del hombre y la mujer. «Arrastrados por el fuego impersonal del *eros* se buscan dolorosamente para encontrarse un instante, perderse de nuevo o no encontrarse jamás» [49]. Recayó

[48] A. Paoli, *Em busca de liberdade* (Ed. Loyola, São Paulo 1983), 41.
[49] O. Clement, *Sobre el hombre* (Ed. Encuentro, Madrid 1983), 126.

sobre la pareja la maldición: «Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará» (Gén 3,16). La ley de la muerte se introduce también en el matrimonio y hace que se deteriore la relación, que se desgaste, que aparezcan momentos y situaciones tensas de incomunicación mutua y de esterilidad. Y es que el esposo y la esposa caminan inexorablemente a la *muerte,* no sólo la muerte física, sino también la muerte de su relación. El *eros* y el *thánatos* (muerte) son los grandes símbolos de esa situación existencial.

Jesús, María y José formaron la primera comunidad del nuevo Génesis. Esta familia fue «el punto de partida de la Iglesia, el origen de la Iglesia que es comunión y reconciliación, redención del sexo, que no es ya instrumento de dominación y sí medio de comunicación» [50]. La vida familiar, como Iglesia doméstica, apareció en Nazaret con toda su fuerza. Pablo VI deseaba «que Nazaret nos enseñe el significado de la familia, su comunión de amor, su sencilla y austera belleza, su carácter sagrado e inviolable, lo dulce e irremplazable que es su pedagogía y lo fundamental e incomparable que es su función en el plano social» [51].

María vivió su virginidad desde la castidad, virtud y fuerza del Espíritu Santo: unificada, pacificada, íntegra en todo su ser. Su castidad virginal fue fuerza integradora, que unificó a María en su relación personal con Jesús y con José, su familia, y que integró su persona en su propio ser. «No existe castidad sino cuando conseguimos la reconciliación con nuestra historia carnal... la castidad es aceptacion del cuerpo, es cordialidad consigo mismo» [52].

VI. MARIA, LA MADRE DEL HIJO DE DIOS

Los pensadores del medioevo plasmaron la sentencia «tota mulier in utero». Con ella reducían el ser de la mujer a mero receptáculo pasivo, dispuesto a recibir el semen activo masculino. Ya Esquilo decía que «la madre no es más que un *vaso* donde el germen del padre se desarrolla». Pero al principio no era así. En su sentido primigenio la mujer era entendida como el lugar de la fecundidad, de la regeneración física y espiritual, como espacio creador en el que tienen lugar las maravillas más ocultas del universo. El «Centro de la Tierra», la «Gran Madre», era el lugar tradicional de la sabiduría, fecundidad, regeneración, inmortalidad.

[50] A. Paoli, o.c., 42-43.
[51] Pablo VI, *Alocución en Nazaret,* 5 de enero de 1964.
[52] A. Paoli, o.c., 46-47.

La madre mítica, la Gran Madre universal era representada llena de energía, envuelta en fuerzas telúricas De ella brotaba la vida en todas sus manifestaciones Era la gran «matriz» Estaba relacionada con la luna, las aguas «La fertilidad aparece así sacralizada en su forma exclusivamente femenina» [53]

En este contexto, hablar de la maternidad divina de María adquiere un nuevo sentido Responde a sentimientos arquetípicos muy profundos Nada extraño que a veces tienda a ser confundida con la diosa «Gran Madre» La Theotókos hace resonar en lo profundo de la psique humana referencias muy hondas

1 Vocación de madre

El relato de la llamada Anunciación de Jesús en Lucas tiene la estructura de un relato de vocación la vocación de María a la maternidad [54] ¿Cual fue la mision confiada a María? Hay dos posibles respuestas una, a partir del mismo relato de la vocación-anunciación, otra, teniendo en cuenta la figura bíblica de María en su globalidad, tratando así de descubrir todas las virtualidades implícitas en el relato vocacional

Segun el relato de Lucas, María recibe la misión de la maternidad mesiánica Una maternidad plena (Lc 1,31), pneumática y virginal Ya en el mismo relato esta misión maternal va abriéndose a nuevos horizontes

a) *El misterio de la maternidad física*

¿Para qué es vocada, con-vocada María? Un primer acercamiento nos habla de una llamada de Dios que quiere disponer de ella, de su cuerpo, para hacer de ella la madre de su Hijo Dios ha predispuesto que su Hijo nazca de mujer (Gal 4,5), y para ello elige a María Dios ha querido que su Hijo pertenezca a un Pueblo Por eso, Jesús nació de Israel, a través de una persona, María José es excluido de ese origen Así lo testimonian los evangelistas María es la única portadora de la maternidad mesiánica Ella es el único punto de enlace entre el Mesías y el pueblo de Dios Dios Padre ha determinado comunicarse vitalmente con el hombre a traves de su Hijo, y para ello se ha servido de la maternidad de María

[53] M J ARANA, *La mujer como parabola simbolos y corporeidad* en AA VV, *Algunas mujeres nos han sobresaltado Vida consagrada femenino y masculino plural* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1993), 125

[54] Cf A APARICIO, *La vocacion de Maria a la maternidad* en ID (ed), *Maria del Evangelio Las primeras generaciones cristianas hablan de Maria* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1994), 133-160

Del realismo de esta maternidad no cabe dudar Jesús nació de mujer María lo concibio, lo gesto, lo dio a luz Fue realmente engendrado por ella y posteriormente educado y atendido por ella

La maternidad conlleva el establecimiento de relaciones personales y vitales muy significativas entre la madre y el hijo Abarca desde la identidad entre sus dos cuerpos hasta su separacion y la hominizacion social y espiritual del hijo Como dice un texto abisinio,

> «La mujer concibe Como madre, es distinta de la mujer que aun no es madre Durante nueve meses lleva en su cuerpo las consecuencias de una noche Y algo crece Algo crece en su cuerpo y de su cuerpo ya no va a desaparecer Porque ella es madre Y sigue siendo madre aunque el niño muera o mueran todos los niños, porque ella ha llevado al niño bajo su corazon Y despues, cuando el niño nace, ella sigue llevandolo en su corazon Y de su corazon jamas desaparecera, aun cuando haya muerto el niño Todo esto no lo conoce el hombre No tiene ni idea de ello No conoce la diferencia entre el antes y el despues del amor Solo la mujer lo sabe, puede hablar de ello y dar testimonio» [55]

En la maternidad, toda la apertura del ser humano, que va desde la célula biológica hasta la persona libre, se convierte en relación personal

María quedó profundamente modificada por su maternidad A través de ella se convirtió para siempre en la «madre de Jesús» Lo llevó siempre en su corazón y nunca desapareció de él Experimentó cómo quien de ella nació iba poco a poco desprendiéndose de su cuerpo, aunque a veces sentía necesidad de volver a él para sentir proteccion, amor, cobijo María alimento con su pecho a Jesús Lo estrechó entre sus brazos Lo besó innumerables veces Se sintió prolongada en él, dibujada en los rasgos de su rostro, en el talante de su alma Su maternidad la habilitó para comprender mejor, para ponerse más fácilmente de su parte, para hacer causa en todo con el, que además era su «hijo único»

b) *Maternidad desde el amor y la fe*

María realizo la maternidad en libertad, con un admirable espíritu de reflexión, de acogida consciente, de fe Así la presenta el relato

[55] Texto abisinio citado por L BOFF, *El Ave Maria Lo femenino y el Espiritu Santo* (Sal Terrae, Santander 1982), 101

de Lucas. Acoge la Palabra. Medita los acontecimientos en su corazón y los correlaciona. María realiza la maternidad desde el amor y la fe. María concibió a Cristo en un acto teologal de fe, por medio de su fe, como dice el famoso texto de Agustín: «María concibió en su espíritu antes que en su seno» [56]. María fue llamada a transparentar a través de su maternidad física la acogida de los hombres de buena voluntad a aquel que sería llamado Hijo de Dios.

c) *Misión a la maternidad, llamada a trascenderse*

La misión a la maternidad mesiánica estuvo llamada a trascenderse y a asumir un nuevo rostro a partir del ministerio de Jesús. María hubo de desprenderse del Hijo. La misión de María no quedó totalmente redactada con las palabras que el ángel le dirigió. Ella tuvo que negar su propia apetencia para ser fiel. La voluntad de Dios, leída en los acontecimientos de la historia de Jesús, pidió a María que le entregase a su Hijo, que aceptara desprenderse de él. Es como si volviera Dios a dirigirle aquellas palabras dirigidas antaño a Abraham: «toma a tu hijo, a tu único, al que amas; vete al país de Moria y ofrécele en holocausto» (Gén 22,2). Y María, «esclava del Señor», accedió en todo momento a su voluntad. No interfirió en el ministerio de Jesús. No reaccionó negativamente ante el despego familiar mostrado por su Hijo. Durante el ministerio de Jesús, María supo responder a una nueva llamada del Padre, situándose allí donde se situaban los auténticos seguidores de Jesús, los que creían en él. Apareció entonces como la «mujer creyente», más que como la «madre bienaventurada».

En el momento del sacrificio de su Hijo en la cruz, María recibió otra misión: hacerse presente en la comunidad cristiana como *testigo silencioso* de la auténtica humanidad de Jesús, como compañera inseparable de Jesús desde su origen hasta su final, como fuente de revelación, como memoria viva de su Hijo [57]. Cuando Lucas presenta en los Hechos la asamblea constituyente de la Iglesia, allí está María en medio de la comunidad, abierta y disponible para recibir el Espíritu, para convertirse en profetisa de Cristo en medio de una Iglesia profética, en portadora de la palabra y de su admirable poder.

María, pues, fue llamada por Jesús, su hijo, a trascender su maternidad mesiánica. Fue convocada, con muchos otros, a establecer con Jesús un nuevo tipo de relación. Fue llamada al seguimiento y al

[56] AGUSTÍN, *Serm.* 251.

[57] Cf. X. PIKAZA, *María y el Espíritu Santo* (Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1981), 20.

discipulado. Ese fue el momento en que Jesús formuló aquella inquietante pregunta: «¿Quién es mi madre?» (Mc 3,33), o aquella otra: «¿Qué hay entre mí y ti, mujer?» (Jn 2,4). En ese momento María recibió como una segunda vocación.

2. **Theotókos, Madre de Dios**

El origen humano de Jesús no se reduce únicamente a María. El Antiguo Testamento, el pueblo de Dios, es origen de Jesús. Al pueblo le cabe una cierta maternidad sobre Jesús de Nazaret, que fue judío, hijo del pueblo. Jesús nació de Israel, de su historia y cultura. Con Jesús, la historia de Israel, el pueblo de Dios, no es simplemente la historia de un pueblo más. Jesús revela el sentido de todo el Antiguo Testamento. Lo llena de trascendencia, de simbolismo, de significado. Tras Jesús, bajo la perspectiva de Jesús, se leen de otra forma los salmos, las profecías, los hechos antiguos.

Lo mismo ocurre con María. Ella, mujer, fue origen personal de Jesús. Ella lo engendró, de ella nació. Conocido Jesús, reconocido como Mesías, como Hijo de Dios, la figura de María, su maternidad, quedan revestidas de trascendencia. Todo en María adquiere un nuevo significado. Tras la experiencia de la Pascua su figura recibe como una trans-significación. Su maternidad se llena de trascendencia. José no queda inserto en el significado trascendente que Jesús concede, porque Jesús no es «hijo de José» [58].

La trascendencia de la maternidad de María se expresa en su aspecto virginal, pero sobre todo en su aspecto «divino». María es la madre del Hijo unigénito de Dios (Jn 1,18). La que ha engendrado a un hombre que es Dios es Theo-tókos. Hablar en estos términos es emplear una formulación hiperbólica, que indica que, a través de la maternidad de María, la humanidad ha recibido la máxima autocomunicación de Dios; indica que una mujer ha sido de hecho madre de aquel que es llamado «Hijo de Dios» (Lc 1,32). Esto es lo que se ha verificado en la maternidad histórica de María [59].

[58] Quienes en los Evangelios llaman a Jesús «hijo de José» son individuos que no comprenden o ignoran la realidad efectiva (Mt 13,55; Lc 3,23; 4,22; Jn 1,45; 6,42).

[59] Cf. A. MULLER, *Discorso di fede sulla madre di Gesù* (Morcelliana, Brescia 1981), 81-92.

CAPÍTULO XI

LA SANTIDAD DE MARIA, PRINCIPIO Y FIN

BIBLIOGRAFIA

ALONSO, J. M., *Desmitologización del dogma de la inmaculada concepción de María,* en *EphMar* 23 (1973), 95-120; CASCANTE, J. M., *El dogma de la Inmaculada en las nuevas interpretaciones sobre el pecado original,* en *Estudios Marianos* 42 (1978), 113-146; DURRWELL, F. X., *María, meditación ante el icono* (Ed. Paulinas, Madrid 1990); FERNÁNDEZ, D., *La crisis de la teología del pecado original ¿afecta al dogma de la concepción inmaculada?,* en *EphMar* 35 (1985), 277-297; FLANAGAN, D., *La escatología y la Asunción,* en *Concilium* 41 (1969), 135-146; FOLGADO FLÓREZ, S., *La Asunción de María a la luz de la nueva antropología teológica,* en *Estudios Marianos* 42 (1978), 173-188; GOENAGA, J. A., *El misterio de la Asunción y la escatología cristiana,* en *Marianum* 42 (1980), 13-63; HERNÁNDEZ, J. M., *La asunción de María en el debate actual sobre la escatologia intermedia,* en *EphMar* 35 (1985), 30-80; HERNÁNDEZ, J. M., art. *La asunción de María desde la reflexión actual sobre la escatología intermedia (ulteriores elaboraciones teológica),* en *NDM,* 270-281; HINES, M. E., *Mary and the Prophetic Mission of the Church,* en *JES* 28 (1991), 281-298; MARTÍNEZ SIERRA, A., *Significado de la Inmaculada para nuestro tiempo,* en *EphMar* 35 (1985), 341-355; MÜLLER, A., *La posición de María en el acontecimiento de Cristo,* en *Mysterium Salutis* III (Cristiandad, Madrid 1980), 867; RAHNER, K., *La inmaculada Concepción,* en *Escritos de Teología,* I (Taurus, Madrid 1963), 223; VILLALMONTE, A. DE, *La teología del pecado original y el dogma de la inmaculada concepción,* en *Salmanticensis* 22 (1975), 25-58.

María es la madre del Mesías, del Hijo de Dios. A través de ella el Espíritu de Dios ha concebido en nuestra historia —en nuestra tierra— a Jesús y Dios ha llegado a nosotros para salvarnos. María es punto de referencia necesario para quienes buscan apasionadamente a Dios y desean introducirse en el conocimiento y experiencia de su Misterio. Ella no sólo fue vehículo, fue la primera destinataria de la autocomunicación de Dios. Ella fue la primera tierra pisada, conquistada por la Gracia. En ella la autocomunicación de Dios produjo sus primicias. Porque, como también hemos visto, María vivió su vocación de madre de Jesús desde la fe, comprometida en un itinerario de creyente semejante al de Abraham, convertida en seguidora de su Hijo hasta la cruz y hasta ser una persona decisiva en la constitución de la Iglesia de pentecostés.

Hablar de la santidad de María, de su inmaculada concepción y de su asunción al cielo en cuerpo y alma puede resultar dificultoso

para quienes consideran estos aspectos como «privilegios» de María. Un privilegio es, como dice la palabra, «privata lex», una ley particular, privada, que se concede a alguien por un motivo especial. La teología no ha sido suficientemente lúcida cuando, al explicar la inmaculada concepción de María o la asunción, ha resaltado tanto la singularidad de María que la ha alejado de nosotros y la ha situado en el reino de los privilegios. En algunas culturas del pasado, la grandeza de una persona se medía por los innumerables privilegios que le eran concedidos. A esa mentalidad cultural se cedió —tal vez en contra de los datos objetivos—. María fue presentada como una mujer superprivilegiada, por ser madre del Hijo de Dios, a la cual más que imitar había que admirar, a la cual más que sentir hermana o compañera había que rendir pleitesía.

Pero no. En María aparece por primera vez la gracia en la que nos vemos envueltos los hombres y mujeres cuando Dios se nos entrega y nosotros lo acogemos, cuando Jesús se nos acerca y nosotros lo introducimos en nuestra vida. María no fue la única, sino la primera. Todo lo que en ella aconteció nos interesa, porque nos habla de aquello que acontece y puede seguir aconteciendo en nosotros. Los dogmas marianos no son adecuadamente comprendidos cuando se reducen a especiales condecoraciones con las que Dios reconoce y recompensa a la madre de Jesús. Son los símbolos de la totalidad del proyecto de salvación de Dios: la totalidad en el fragmento.

El papa Juan Pablo II, en su encíclica *Redemptoris Mater,* n.7, interpreta el relato de la vocación-anunciación de María a la luz de Ef 1,3-7. Desde una no sólo legítima sino también adecuada exégesis sinfónica, resdescubre nuevas tonalidades en cada una de las palabras que a María le son anunciadas. La Carta a los Efesios dice que «Dios nos ha bendecido con toda clase de bendiciones espirituales en Cristo, nos ha elegido en él antes de la constitución del mundo, nos ha elegido de antemano para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo, nos agració en el Amado, en El tenemos por su sangre la redención» (Ef 1,3-7), «nos predestinó a reproducir la imagen de su Hijo» (Rom 8,29), y «nos vivificó juntamente con Cristo y con él nos resucitó y nos hizo sentar en los cielos en Cristo Jesús» (Ef 2,5-6). A la luz de estos textos, ¿no podemos decir que todos hemos sido llamados a ser santos e inmaculados en su presencia? ¿Que todos hemos sido agraciados en el Amado? ¿Que todos hemos sido elegidos de antemano para reproducir los rasgos del Hijo? ¿Que todos hemos sido redimidos en la sangre? ¿Que todos estamos llamados a resucitar y a sentarnos en los cielos en Cristo Jesús? Cuando todo esto se dice también de María, se advierte que María no queda situada fuera de nuestra humanidad, fuera de nuestra historia, fuera

del pueblo de Dios. María no es tanto la única cuanto la primera. La gracia que hace de María la mujer bendita es la misma gracia que hace bendita a la humanidad. En este sentido, María no es una privilegiada, una excepción, sino la expresion máxima de la benevolencia amorosa de Dios Padre sobre el mundo.

En este capítulo vamos a reflexionarlo teniendo como contexto de fondo la imagen bíblica de María y la historia de la creencia en la Inmaculada y en la Asunción. No vamos a contemplarlos como dos dogmas desconexos. Forman parte del gran dogma mariológico: la gracia-vocación de la maternidad virginal de Jesús, acogida en la fe peregrina —seguimiento—, hace acontecer en María las primicias de la salvación-redención —desde su inicio hasta su final.

I. MARIA, ENVUELTA EN LA SANTIDAD DE DIOS

No se puede estar cerca del misterio de Dios sin asombro, sin estremecimiento, sin conmoción y cambio interior. No se puede estar cerca de la luz sin ser iluminado, cerca de la vida sin ser vivificado, en la corriente del viento impetuoso sin sentirse aligerado. A no ser que se oponga resistencia. A no ser que uno se cierre.

María fue la primera que tuvo en su relación con el misterio de Dios su preocupación cuotidiana. No podía ser de otra manera. Todas sus atenciones y obligaciones de madre de Jesús la situaban en esa estremecedora función: atender al Hijo de Dios, pensar en él, cuidarlo, educarlo. No es pensable que, cuando Jesús abandona la casa, abandonara también el corazón de ella. Por esto decimos que María se vio envuelta en la santidad de Dios.

1. **El misterio de la santidad de Dios**

¿Qué es la santidad? ¿En qué medida podemos proclamar a María como la «todasanta», la Παναγία, tal como la contemplan, sobre todo, las Iglesias de Oriente?

a) *La revelación de la santidad de Dios: «santo es su nombre»*

La santidad es la trascendencia de Dios, la plenitud de su poder, de su vida y de sus perfecciones. Dios es el santo por el hecho de su trascendencia, por lo infinito de su misterio. Dios no es un objeto, sobre el cual nosotros, los hombres y las mujeres, podamos elaborar conceptos o concebir ideas. Dios, como realidad, es inconcebible,

inalcanzable para nuestra razón, para nuestra sensibilidad. Frente a todo lo que es mundo, Dios es el «tres veces santo» (Is 6,3), en definitiva «el único santo» (Ap 15,4), porque sólo El es Dios, que no puede jurar sobre nada fuera de su santidad (Am 4,2).

Sólo podemos acceder al Dios santo cuando El se revela, se autocomunica. Cuando lo hace, no deja de ser El mismo. No abandona su trascendencia ni su carácter distintivo de Dios. Cuando se revela, Dios manifiesta y entrega su *nombre,* aunque con grandes y necesarias reticencias. Nombre *(sêm* en el hebreo bíblico) es lo que se manifiesta de Dios. Pero su nombre es «santo». Es el nombre del «absolutamente Otro». El Dios que es nombrable y accesible, sigue siendo incomparable e inaccesible. Conocer el nombre santo de Dios no significa superar la zona del misterio, sino únicamente tener acceso a una dimensión de lo divino, mientras que la otra, ciertamente mayor, permanece desconocida.

Israel, con el tiempo, después del destierro, designó a Dios con el término «*nombre*» (Is 25,1). Con este vocablo se significaba aquella realidad de Dios por la cual El se manifiesta en el mundo como Señor poderoso y lleno de gloria. Quien conoce el nombre de Dios lo glorifica [1]. Los conceptos de «santidad», «nombre» y «gloria» estaban mutuamente imbricados.

También Jesús se presenta en el cuarto Evangelio como aquel que ha venido a glorificar el nombre del Padre (Jn 12,28; 17,4.26), y pide a sus discípulos que santifiquen su nombre en la oración del padrenuestro (Mt 6,9). Asimismo María —en el Magnificat— retoma el salmo 111,9 y alaba el nombre del Señor como santo (Lc 1,49) [2]. Que Dios se arriesgue a entregar al ser humano su nombre es signo de la mayor gracia, amor, entrega de sí. Con la *traditio nominis,* Dios mismo se da y se compromete con los que conocen e invocan su nombre. Al invocar el nombre de Dios, la persona o la comunidad humana entran en el ámbito de su dominio.

La santidad de Dios es dinámica, activa, se impone y se realiza. Desde Ezequiel se dice que Dios «se santifica» ante el mundo y ante los pueblos [3]. Dios consagra la tienda de reunión por medio de su *kabod* (gloria): «Ese lugar... será consagrado por mi gloria» (Ex 29,43). La santidad de Dios es su gloria oculta, escondida. Su gloria es su santidad al descubierto. Y, como leemos en la parte más tardía del canto de victoria junto al Mar Rojo, Dios es «glorioso en santidad» (Ex 15,11). En correspondencia, también la fe de Israel debe

[1] Cf. Sal 106,47; 145,21.

[2] Cf. para toda esta reflexión a URS VON BALTHASAR, *Gloria,* 6. Antiguo Testamento (ed. Encuentro, Madrid 1988), 55-59.

[3] Ez 20,41; 28,22.25; 36,23; 38,16; 39,27.

ser activa y «santificar» al Dios santo (Núm 27,14), o, lo que es lo mismo, hacerlo ser Señor y, por tanto, «glorificarlo».

b) *Penetrando en el misterio de la santidad de Dios*

En el Nuevo Testamento, Jesús nos revela el nombre de Dios, el Abbá. Nos hace entrever su misterio, su santidad. El Abbá es invisible. Nadie lo ha visto. Pero el Hijo unigénito nos lo ha dado a conocer. Quien conoce al Hijo conoce al Padre. Jesús es la imagen humana del Santo, es la revelación más transformadora de la santidad de Dios en lo humano. La santidad de Dios consiste en que es el Padre que engendra al Hijo infinito. Ese el misterio revelado. En la omnipotencia de amor que es el Espíritu Santo, Dios es Padre de forma infinita.

El Espíritu es la santidad divina en persona, como decían los Padres de la Iglesia, es el Παναγίον (Todosanto). El Espíritu es, pues, el poder de engendramiento, la concepción divina, por la que uno es el Padre y otro es el Hijo [4]. El Espíritu Santo es el «don de Dios». Es *dado* sólo cuando existen creaturas capaces de «poseerle» y de gozar de él, pero él procede eternamente como «donable», como don. Cuando nos es dado, nos une a Dios y entre nosotros. Por eso la Iglesia es —tal como decía Agustín— *communio sacramentorum,* obra de Cristo, y *societas sanctorum,* obra del Espíritu Santo. El Espíritu realiza en la Iglesia lo que el alma en el cuerpo.

2. Llamados a la santidad

No se es santo por naturaleza, por esencia, sino sólo por participación. El único santo es Dios. El término *santo (qadosh,* ἁγίος, *sacer, sanctus)* implica una relación de pertenencia total a Dios y postula un ser puesto aparte. *Tu solus sanctus, Jesu Christe.* «Cristo ha amado a la Iglesia... para hacerla santa» (Ef 5,25-26). La acción del Espíritu en nosotros es bellamente significada en esta frase de las *Odas de Salomón:* «Como las manos se pasean por la cítara y las cuerdas hablan, así habla el Espíritu del Señor en mis miembros y yo hablo por su amor» [5]. Clemente de Alejandría, hacia el año 210,

[4] «Ecce tria sunt ergo, amans, et quod amatur et amor»: AGUSTÍN, *De Trinitate,* VIII,14: PL 42,960. «Spiritus est Patris et Filii, tamquam charitas substantialis et consubstantialis amborum»: AGUSTÍN, *In Ev. Ioan.tr.* CV,3: PL 35,1904. «Según las Sagradas Escrituras, este Espíritu no lo es del Padre sólo, o del Hijo sólo, sino de ambos; y por eso nos insinúa la caridad mutua con que el Padre y el Hijo se aman»: AGUSTÍN, *De Trinitate,* XV,17,27.

[5] *Odas de Salomón,* VI, en Siria (h.90).

llamaba a la Iglesia del Señor «corazon espiritual y santo», «cuerpo espiritual», porque «quien se adhiere al Señor es un solo espíritu con él y un cuerpo espiritual» [6]

La tradición siria (Antíoco, Efrén «lira del Espíritu Santo») relaciona la Iglesia, la ordenación de sus ministros, su vida sacramental y el mandato de la misión de Mt 28,18 no tanto con el Verbo encarnado como con el Espíritu de pentecostés El Espíritu es quien engendra la Iglesia y actúa, de manera particular, en los tres sacramentos de la iniciación En la eucaristía, la epíclesis es una invocación para que la realidad de la resurrección se efectue en la comunidad que celebra

Segun la teología ortodoxa, en el momento de la Epifanía, el Espíritu Santo desciende sobre la humanidad de Cristo y la lleva a cumplimiento Del mismo modo, en los sacramentos el Espíritu desciende sobre el ser humano, lo consagra en su totalidad, lo sacraliza y lo santifica, lo hace pneumatóforo y, por eso, capaz de ser modelado según el arquetipo-Cristo y llegar a ser cristóforo Jesús el Santo es el *arquetipo* del ser humano Según los Padres de la Iglesia, el hombre en Adan sólo estaba prefigurado en espera de la encarnación Incluso antes del pecado sólo era un esbozo de su propia verdad La encarnación trasciende lo inacabado y el Arquetipo de la santidad nos revela que la santidad es la verdad de la naturaleza humana [7] Así pues ya no es imposible aquello de *Sed santos como yo soy santo* (Lev 11,44) y *sed perfectos igual que es perfecto vuestro Padre celestial* Asi lo expresa el símbolo de Epifanio

> «Creemos en el Espiritu Santo que ha hablado en la Ley, ha predicado en los profetas, ha descendido al Jordan, que habla en los apostoles y habita en los santos, por eso creemos en El, porque El es Espiritu Santo, Espiritu de Dios, Espiritu perfecto, Espiritu consolador, increado, que procede del Padre, y recibido del Hijo es creido por nosotros» [8]

Lo que resulta terrible en el mandato divino de que el hombre sea santo es el hecho de que no se trata de adquirir una conformidad moral con Dios, sino una correspondencia ontológica con El Entrar en aquello que dentro del mundo pertenece al ámbito de lo divino y de Dios es peligroso para un mortal porque es santo Para entrar en esa esfera es necesario purificarse Es necesaria una consagración Lo que es sacrificado queda separado del ámbito profano, es santo

[6] CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* VII,14 PG 9,522
[7] Cf P EVDOKIMOV, *La mujer y la salvacion del mundo* (Ed Sigueme, Salamanca 1980), 204
[8] *Simbolo de Epifanio* (374) DS 44

por haberse convertido en propiedad de Dios Santo es lo que pertenece a la esfera de Dios Israel vivia constantemente en la frontera entre lo santo y lo profano

Ser santos como Dios es ley del Espíritu, es el resultado del don de la inmanencia del Espíritu Santo en nuestros corazones Solo el Espíritu nos purifica de toda mancha Israel se sentia llamado a la santidad por la palabra de Dios llamado a ser una nación santa (Ex 19,5-6) A través de su palabra-acontecimiento, Dios consagraba al pueblo, le comunicaba su Espíritu, su Santidad Ese era el espacio ontológico en el cual debía habitar el pueblo, como raptado, como fuera de sí Todo este espacio tiene ahora la cualidad que tenía un objeto «sagrado» particular como el arca Quienes han sido ya (en la gracia) rescatados y pertenecen a Dios, le deben por eso obedecer y ser fieles «Santificaos y sed santos, pues Yo soy santo» (Lev 11,44)

3 La santidad de María

¿Cuándo se vio envuelta María en la santidad de Dios? Según ciertos textos, en el momento de la anunciación [9] Pero otros textos hablan de la santidad total, original Hagamos nuestra reflexión teológica más concreta Me parece especialmente sugestiva la reflexión que hace al respecto F X Durrwell, en la que quiero inspirarme [10]

a) *Santa en la encarnación o concepción inmaculada de Jesús*

Maria tuvo la gracia de participar en el engendramiento del Hijo en este mundo La santidad divina la cubrió con su sombra y la consagró María fue santa en esta consagración maternal ella es la «inmaculada concepción» Cualquiera que admita plenamente el misterio de la encarnación es llevado a venerar a «santa María, madre de Dios» Participar en la concepcion santa del Hijo ¡sólo le ocurre a ella y nada más que a ella! [11]

[9] Gregorio Nacianceno hablaba de una prepurificacion *(prokatharsis)* de Maria antes de la anunciacion El Espiritu Santo desciende y envuelve a Maria para que pueda dar al Verbo una carne humana absolutamente inmaculada «Concebido por una Virgen, prepurificada por el Espiritu Santo en su alma y en su carne» GREGORIO NACIANCENO, *Homilia sobre la Teofania* PG 36,325 Es tambien lo que se aprecia en el kontakion 3 º del Acathistos
[10] Cf F X DURRWELL, *Maria meditacion ante el icono* (Ed Paulinas, Madrid 1990)
[11] Cf F X DURRWEL, o c , 41-42

Hay quienes objetan: traer un hijo al mundo no santifica a nadie, pues la carne no sirve para nada (Jn 6,63). Pero María engendra al Hijo de Dios. El Espíritu de la concepción divina, que es como el seno en el que el Padre engendra, es una misteriosa persona y no una simple función. Su sello maternal lo *imprime en la persona* de María y la santifica en su maternidad. Cubriéndola con su sombra, el Espíritu impregnaba también el corazón de la sierva del Señor.

La encarnación de la Palabra de Dios no se produjo sin la participación del Espíritu Santo. La bajada del Espíritu Santo sobre la virgen María (el Pentecostés de la Madre de Dios) *precedió* a la misma encarnación. El Espíritu veterotestamentario se reveló *hipostáticamente* en María; descendió sobre ella y la hizo Madre de Dios. El mismo Espíritu que reposa sobre el Hijo, del cual es inseparable e inconfundible, hizo de María su receptáculo y la llenó de fecundidad. El Espíritu Santo, establecido en la virgen María, se identificó en cierta manera con ella en su dei-maternidad [12]. La unión de María con el Hijo estuvo estrechamente vinculada a su unión con el Espíritu. El Hijo no descendió solo del cielo, sino *con* el Espíritu Santo, inseparablemente unido a El. Encarnación del Hijo y pentecostés del Espíritu son inseparable e inconfundiblemente idénticos. No obstante, el pentecostés de la anunciación, aunque hipostático, fue parcial y limitado en su campo de acción, se concentró totalmente sobre la virgen María [13]; pues solo ella se convirtió en receptáculo del Espíritu en orden a la dei-maternidad [14]. La Llena de Gracia recibió la

[12] Cf S BULGAKOV, *Il Paraclito* (Ed Dehoniane, Bologna 1972), 365

[13] A partir de Gregorio Nacianceno es frecuente entre los Padres —como Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno, Máximo el Confesor— afirmar que el Espíritu Santo de Lc 1,35 no se refiere únicamente al Espíritu enviado sobre María en orden a la concepción virginal de Jesús, sino que es, ante todo, el Espíritu enviado sobre el Verbo Encarnado mismo en orden a la encarnacion se trataría del Espíritu con el que Jesús ha sido «ungido» Gregorio Nacianceno dice que, en la encarnación, Jesus «fue ungido con la divinidad y que la unción de la humanidad no era otra cosa que la divinidad misma» GREGORIO NACIANCENO, *Or* XXX,2 PG 36,105B Lo mismo afirma Agustín, quien ve en la unción del bautismo de Jesús la prefiguración de la unción del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia «Nec sane tunc unctus est Christus Spiritu Sancto, quando super eum baptizatum velut columba descendit, tunc enim corpus suum, id est Ecclesiam suam, praefigurare dignatus est, in qua preaecipui baptizati accipiunt Spiritum Sanctum» AGUSTIN, *Trin* V,26,46 PL 42,1093s

[14] Desde la perspectiva bíblica I, de la Potterie, estudiando el tema de la uncion de Cristo en el Nuevo Testamento, escribe «No se encuentra en el Nuevo Testamento ningún texto que haga referencia a una unción de Cristo con el Espíritu en el momento de la encarnación La tradicion patrística y teológica considera la unión hipostática como una consagración de la humanidad de Jesús mediante la divinidad, pero tal concepcion no se encuentra nunca en los autores neotestamentarios Segun el Nuevo Testamento, es capital el momento del bautismo; en él Jesús fue ungido por el Espíritu Santo y el poder de cara a su misión que prolonga la misión de los profetas» I DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, en *NRTh* 80 (1958), 250-251 Desde la perspectiva

plenitud del Espíritu Santo con todo el conjunto invisible de sus dones [15].

b) *Santidad radical y original*

Hablar de la santidad de María desde su concepción parece un exceso sin pruebas documentales. Sin embargo, esa convicción que se hace cada vez más insistente en los Padres de la Iglesia y en las distintas Iglesias, no surge de la mitificación de la virgen María, la Theotókos, sino más bien de una mirada profunda sobre María en el misterio de la Encarnación y de una valoración de su respuesta de fe a la Gracia. El fiat de María tiene dimensiones cósmicas, afecta a toda la historia de la salvación. Es la emergencia de una aceptación sin reservas de la voluntad encarnatoria de Dios y que sólo es explicable mediante una raíz santa.

La teología occidental expresó la santidad de María en términos de preservación del pecado original; la teología oriental, en términos de santidad total y perfecta. La teología oriental es más positiva; la occidental, más realista. Tiene en cuenta la condición en la que se encuentra la historia humana y todo hombre o mujer que viene a este mundo. Más cuestionable es la formulación que se ha ido dando al dogma del pecado original. Es cierto que nuestra libertad está enferma, que la imagen de Dios en nosotros se ha visto profundamente afectada por el pecado. Pero no es menos cierto que el proyecto creador y redentor de Dios es que seamos santos e inmaculados en su presencia. Que, comunicando su Espíritu, Dios consagra, crea ámbitos de santidad dentro de nuestro mundo. En este ámbito «ontológico» de santidad quedó situada María de Nazaret durante toda su vida. Y a ello correspondió viviendo desde la fe y la caridad. Viviendo de manera conforme a su condición ontológica. Decir que no tuvo pecado original es afirmar algo secundario respecto a la afirmación de que fue la perfecta consagrada por el Espíritu como expresión de la «inmaculada concepción» del Hijo de Dios.

dogmática, H Muhlen advierte que la verdadera función del Espíritu no consiste en unir la persona del Logos con la naturaleza humana, sino más bien en unir entre si a las diversas personas el Espíritu Santo es el «nosotros» personal del Padre y del Hijo y en la Iglesia es «una Persona en más personas» Por otra parte, la identificación entre encarnación y unción confunde la misión del Hijo con la del Espíritu cf H MUHLEN, *Der Heilige Geist als Person*, 4 ed (Munster, 1980), 170ss

[15] Cf S BULGAKOV, o c , 366

c) *Santidad permanente*

«Lo que nacerá de ti se llamará santo», le dice el ángel Gabriel a María. Y ella responde en el Magnificat: «su nombre es Santo». Ella ha sido agraciada con la revelación del nombre de Dios. El Santo se ha aproximado a su ser; le ha entregado su *nombre.* Jesús, el Hijo de María, es también *santo.* Ello no significaba que María pudiera superar la zona del misterio, sino únicamente que tenía acceso a una parte de lo divino, mientras que la otra, ciertamente mayor, permanecía desconocida. María vivía en la fe; meditaba todo en su corazón. No entendía. Pero conocía el nombre de Dios y lo glorificó y alabó como santo: el Magnificat. También Jesús vino a glorificar el nombre del Padre (Jn 12,28; 17,4.26).

Dios consagró a María con su *kabod* como si fuera la tienda de reunión: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti, el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra»; «ese lugar... será consagrado por mi gloria» (Ex 29,43). La santidad de Dios, su gloria oculta, escondida, se difunde sobre María. En correspondencia, también María es activa en su fe y «santifica» así al Dios santo (Núm 27,14), o, lo que es lo mismo, lo hace ser Señor y, por tanto, lo «glorifica».

Para los Santos Padres, la verdad del ser humano se revela en la Encarnación. Ante todo en Jesús, el Hijo de Dios. También en María, la nueva Eva. Son los arquetipos de la santidad, la verdad de la naturaleza humana. El mandato veterotestamentario *Sed santos como yo soy santo* (Lev 11,44) y el neotestamentario *Sed perfectos igual que es perfecto vuestro Padre celestial,* son practicables teniendo en cuenta el arquetipo que es Jesús, y en su medida María.

La santidad de María no es principalmente una santidad moral, sino, sobre todo, ontológica, es la santidad de la presencia del Espíritu en ella. Pero, situada en esa esfera, María vive en pureza, en fe, en caridad, como auténtica propiedad de Dios. Es santa porque pertenece a la esfera de Dios.

Ser santa como Dios era para María el resultado del don de la inmanencia del Espíritu Santo en su corazón. Como Israel, María se sentía llamada a la santidad por la palabra de Dios. A través de su palabra-acontecimiento, la palabra de Jesús, Dios consagraba a su hija, le comunicaba su Espíritu, su Santidad. Ese era el espacio ontológico en el cual debía habitar ella, como raptada, como fuera de sí.

4. **Conclusión**

Al exaltar a la Panaghía, las Iglesias de Oriente nos sitúan ante el misterio de la Santidad, como un aura envolvente, en la cual estamos todos situados después de la Encarnación. El Espíritu del Señor llena la tierra. Toda ella se ve envuelta en su Santidad. Y María es el punto estratégico en el cual esta Santidad se hace más poderosa, más gloriosa y fecunda.

La impecabilidad de María se explica mejor por gracia que por voluntarismo, por situación ontológica que por esfuerzo moral, desde la experiencia central de la Encarnación que desde un milagroso origen al cual no tenemos acceso.

El dogma de la Inmaculada puede y debe ser retraducido como el dogma de la Santidad perfecta de María, el dogma de la Panaghía, de la Mujer agraciada sobre la que desciende el Espíritu y a la que cubre el poder de su sombra y se convierte así en fuente de vida, en Madre del Santo.

¿Cómo llegó María a esta situación de Santidad, manifestada posteriormente en su Fiat y su Magnificat? Pertenece al misterio de su vida. Pero es indudable que de una raiz contaminada no nace la Pureza, la total descontaminación.

II. LA INMACULADA CONCEPCION DE MARIA

No basta la reflexión anterior sobre la santidad de María para fundamentar adecuadamente la fe eclesial en la inmaculada concepción de María. Hay que abordar algunas cuestiones que la proclamación del dogma de la Inmaculada propone. De hecho, el debate teológico sobre el pecado original ha sido amplio en estos últimos años y afecta, obviamente, a la reflexión mariológica. Por eso, después de hacerme algunas preguntas insoslayables trataré de exponer la fundamentación teológica de este dogma y su simbolismo.

1. **Algunas preguntas insoslayables**

Cuando el teólogo quiere justificar la definición dogmática sobre la Inmaculada tal como fue proclamada por Pío IX en la bula «Ineffabilis Deus», no puede soslayar preguntas como éstas:

a) ¿Bajo qué tipo de información bíblica o tradicional ha llegado la Iglesia a conocer lo que sucedió «en el primer instante» o «desde el primer instante de la concepción» de María? Es justo hacerse esta pregunta, porque resulta que no hay un texto bíblico que ofrezca

este tipo de información; porque tampoco existen tales informaciones en la tradición patrística occidental, en lo referente a la preservación del pecado original; baste recordar a Agustín. Este dogma no ha nacido de una revelación «explícita» que nos comunicara cómo acaeció históricamente el primer instante de la existencia de María. Las luchas de los siglos XV-XVII entre maculistas e inmaculistas son un índice de tal falta de información.

b) ¿Exige la obediencia debida a la formulación dogmática aceptar también como dogmáticamente definida la comprensión del pecado original y de la gracia propia de la Iglesia del siglo pasado? De hecho, la soteriología (tratado de la salvación-redención) y la hamartología (tratado sobre el pecado) han ido evolucionando de una manera importante; el tratado de la gracia va adoptando progresivamente otras claves de comprensión. ¿Es lícito reinterpretar desde estas nuevas claves el dogma? ¿Podría afirmarse que, de suceder hoy la afirmación dogmática, habría adoptado otras claves, que no niegan lo que entonces fue afirmado, sino que lo superan y lo reintroducen en una síntesis superior?

2. ¿Bases históricas?

La respuesta a estas dos cuestiones, que juzgo fundamentales, nos exige dirigir nuestra atención a las únicas bases históricas de las que disponemos y también a las bases teológicas que se nos ofrecen para comprenderlo.

La única base bíblica de que disponemos para probar que María fue concebida sin pecado original es la imagen que de ella nos depara una lectura global del Nuevo Testamento a la luz del Antiguo. Ya hemos contemplado esta imagen bíblica de María en la primera parte. No vamos a insistir en ella. Sólo quisiera resaltar dos cosas: que María es madre de Jesús, del Grande, del Santo, no en fuerza de su virginidad, sino de la presencia en ella del Espíritu y del Poder de Dios; y que María es madre no de forma meramente pasiva, sino activa, dinámica, en un compromiso personal de fe inquebrantable. Habrá que ver en qué medida podrá esta imagen global ser interpretada en los términos del dogma de la Inmaculada, habrá que verlo.

Por otra parte, emerge ya en el Evangelio de Lucas un reconocimiento especial hacia la madre de Jesús por su fe y acogida de la Palabra. Ya desde la primera época posapostólica los Padres de la Iglesia hicieron de esa fe obediente un elemento estructurante en su concepción de la historia de la salvación. Eva no creyó y desobedeció, María creyó y obedeció. En María ven los Padres apostólicos la emergencia de una nueva Eva, madre de todos los vivientes. Otros la van identificando poco a poco con la Iglesia inmaculada, santa, madre. De esta manera se abre el camino a una consideración de María como «mujer alternativa». Se acentúa cada vez más su santidad. Se la invoca como la «panaghía», la «toda santa». Es afirmada su *impecancia,* o la ausencia en ella de cualquier tipo de pecado personal por parte de la mayoría de los Padres.

Pero ¿resultan suficientes estas bases?

3. Fundamentación teológica

a) *El pecado original en la ecología de la acción*

El dogma —tal como fue definido— está estrechamente vinculado al tema del pecado original. Los debates que esta cuestión ha suscitado entre los teólogos a través de los tiempos no son para referirlos aquí. Ello requeriría un tratamiento muy amplio.

En todo caso, es importante decir ya desde ahora que el dogma que proclama a María inmaculada en su concepción no presupone que el momento en que un ser humano es engendrado, generado, sea *pecaminoso,* «como si la generación fuera un pecado grave». «No existiría un crimen peor que la generación, pues ella crearía un enemigo de Dios» [16]. La generación de todo ser humano es también un acto de *creación divina.* Participa de la creación *buena* de Dios. Desde la perspectiva de Dios se trata del momento en el que crea el ser, la bondad, la belleza, la libertad, un yo absolutamente original; y todo ello «en Cristo Jesús», como una llamada al diálogo interpersonal con Dios (GS 19). El dogma, por tanto, no puede afirmar que *sólo María,* por singular privilegio, fue generada de esta forma positiva, mientras que los demás hombres no.

Sin embargo, la definición dogmática hace referencia al *pecado original* y a la *preservación de María* de él. Tal como la Iglesia ha entendido el pecado original éste no es una herencia biológica, ni una culpabilización de todo el género humano a causa de los primeros padres (imputación de la culpa de generación en generación). El pecado original no se identifica tampoco con la necesaria imperfección de los estadios inferiores de la evolución con relación a los superiores.

Como dice el *Catecismo de la Iglesia Católica:* «La transmisión del pecado original es un misterio que no podemos comprender plenamente. Pero sabemos por la Revelación que Adán había recibido la santidad y justicia originales no para él solo, sino para toda la

[16] F. LAMENNAIS, *Discussions critiques* (Paris 1941), 151.

naturaleza humana: cediendo al tentador, Adán y Eva cometen un *pecado personal*, pero este pecado afecta a la *naturaleza humana*, que transmitirán *en un estado caído* (cf. Cc. de Trento: DS 1511-1512). Es un pecado que será transmitido por propagación a toda la humanidad, es decir, por transmisión de una naturaleza humana privada de la santidad y de la justicia originales. Por eso, el pecado original es llamado "pecado" de manera análoga: es un pecado "contraído", "no cometido", un estado y no un acto» (n.404).

El pecado original, tal como nosotros lo experimentamos (pecado original originado), es el resultado de otros pecados previos y, radicalmente, de un primer pecado (pecado original originante). De hecho, el mal moral, la oposición al proyecto de Dios, está presente entre nosotros como una atmósfera que nos envuelve, nos penetra y ha influido en la formación de nuestro ser. Aun actuando libremente, nos vemos condicionados por una situación de mal moral que nos afecta íntimamente. Las decisiones radicalmente malas de nuestros antecesores han quedado objetivadas en la historia. Hay muchísimas *mediaciones negativas* en nuestra historia que permanecen después incluso de que el sujeto que las protagonizó ha desaparecido. Es de suponer, lógicamente, que hubo una *primera mediación negativa* que los siguientes hombres no supieron contrarrestar ni vencer, y que fue hallando complicidades por doquier y actuando de forma interactiva. El pecado entra en la ecología de la acción e inyecta complejidad demoníaca en la realidad histórica.

Experimentamos el pecado original como la influencia de múltiples *mediaciones negativas* que impiden al hombre la comunión con el proyecto de Dios. Este proyecto consiste en comunicarnos su vida, y, de forma culminante, a través de Jesús. El pecado es esa fuerza llena de complejidad que actúa en la naturaleza humana y dice *no* a la autocomunicación de Dios: en última instancia, a Jesucristo. Semejante situación no debería existir ¡No entraba en el proyecto de Dios! Por eso la denominamos *pecaminosa*. Tal situación es tan poderosa que sustraerse a ella es imposible a las fuerzas humanas. Tenemos una libertad limitada, debilitada, incapaz de autosalvarse [17].

b) *La gracia original en la ecología de la acción*

En nuestra situación actual tenemos experiencia, asimismo, de múltiples *mediaciones positivas:* «la gracia de Dios actúa invisiblemente en el corazón de los hombres de buena voluntad» (GS 22); «el Hijo de Dios, con su encarnación, se ha unido en cierto modo con todo hombre» (GS 22), «el Espíritu del Señor llena el universo» (GS 11).

[17] Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica,* n.405. También véase L. F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia* (BAC, 1993), p.113-118.

El mundo fue creado, sigue siendo creado en Cristo Jesús, y esa creación nunca fue desmentida por parte de Dios. Cada persona humana es —por creación— imagen de Dios, se atiene al modelo ontológico que es Jesús, el Hijo de Dios. Pero no solo en el origen. En el decurso de la historia la bondad humana ha ido actuando y derramándose. La revelación de Dios y su Palabra han sido sembradas entre nosotros, en los pueblos. También la Gracia ha entrado en la ecología de la acción, ha hecho su presencia más compleja y ha entrado en interacción con el pecado. Las mediaciones positivas definen también la complejidad de la historia. Por consiguiente, también debemos hablar de la «gracia original», que desde Cristo se derrama y actúa en la humanidad y encuentra en muchas personas vehículos excelentes de comunicación.

La gracia es tan fuerte y vigorosa, que nadie en la historia puede sustraerse totalmente a ella. La debilidad de la voluntad hace también a las personas débiles ante la Gracia, ante el amor, ante la belleza, ante la bondad. En ese sentido somos poco libres ante la Gracia, incapaces de ofrecerle una total resistencia.

c) *Lo que «preservada» significa en este contexto*

Que María estuvo exenta y preservada de pecado original no significa que en la concepción de María se produjera un fenómeno biológico especial, pues el pecado original no es una herencia biológica. Ni tampoco que Dios dejara de imputarle el pecado atribuido a la humanidad, porque el pecado original no es un castigo a todos por culpa de Adán. No se trata tampoco de que María no cometiera un pecado que todos cometen, porque el pecado original no se confunde con un pecado personal: se le llama pecado «por analogía» (K. Rahner).

Entendido el pecado original tal como resumidamente lo hemos presentado, «preservada inmune de toda mancha de la culpa original» quiere decir varias cosas. Que María recibió una libertad liberada. No pasiva ni mermada ante el influjo del bien y del mal, de modo que no aceptó las mediaciones positivas o negativas sin compromiso personal. Quiere decir que en ella emergió un nuevo modelo de mujer y en ella una nueva posibilidad humana. Que esta situación no fue resultado del voluntarismo, sino gracia, energía de Dios comunicada y mantenida. La gracia que sana en raíz la libertad de María le adviene directamente de su Hijo. Es gracia crístico-libera-

dora. En su hijo Jesús tenía María la fuente de su ser. Es la nueva mujer que nace de Adán. Es la Iglesia, nacida del costado de Cristo.

Por consiguiente, María no participó, por gracia, desde el origen de su vida en la incapacidad histórica de la humanidad de llegar a Dios, de acoger su autocomunicación. María, situada en la historia de los hombres, allí donde se entabla una dramática batalla entre el bien y el mal, *fue preservada* del influjo del mal y fue habilitada para vencer las fuerzas y mediaciones negativas por gracia de Dios, que le fue concedida, sobre todo, por medio de su Hijo. María venció la oposición de la naturaleza a la autocomunicación de Dios, y, dado que este rechazo de la naturaleza no debería existir —iba contra el proyecto de Dios—, por eso María aparece como la «enemistada» con el poder del pecado.

Según la definición dogmática, María fue preservada «por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús, salvador del género humano». Esta afirmación teológica entiende la redención en clave «moral-jurídica»: Jesucristo, con su pasión y muerte, «nos mereció» de Dios Padre la gracia de la salvación, del perdón y de la gracia; entonces María fue redimida y agraciada por Dios Padre «en vistas a los futuros méritos de Jesucristo». No es ésta, sin embargo, la única forma de entender teológicamente la salvación; no es la única perspectiva neotestamentaria. Jesús mismo es la salvación. La comunión con Jesús es la comunión con la Gracia. Jesucristo es la Gracia del mundo, de todos los tiempos, El es el «alfa» y el «omega», «todo fue creado por El y para El», «El existía antes que Abraham». No hay salvación, ni hubo, ni habrá, sin comunión con el Hijo del Padre, que se hace hombre. Por consiguiente, la definición dogmática puede ser releída en estos términos: la existencia de María debe ser considerada como una existencia de comunión total con Jesucristo, desde el origen hasta el fin, y, por tanto, una vida en comunión total con la Gracia, con la salvación. Cristo Jesús se convierte así en el Sacramento del Dios Salvador. También para María. Jesucristo es el Liberador de María.

4. ¿Está autorizada la Iglesia para afirmar todo esto de María?

La Iglesia está autorizada y capacitada para hacer ciertas lecturas «protológicas». Ya en el antiguo Israel se produjo este fenómeno. Los exegetas nos hablan de los relatos «etiológicos», es decir, de aquellos relatos que pretenden explicar el origen de aquello que Israel vive o experimenta. Hay explicaciones «etiológicas» (causales) de momentos, de fiestas, de instituciones. Israel hasta llegó a preguntarse, tras afirmar su conciencia de «Pueblo de Dios», por el origen de todos los pueblos, por el origen del mundo. El relato del Génesis es un relato etiológico. O una lectura *protológica* del presente de Israel. Es cierto que Israel, cuando escribió estos relatos etiológicos, disponía de algún tipo de elementos de respuesta, pero no los suficientes como para poder calificar las explicaciones etiológicas como «actas de testigos presenciales», ni mucho menos. Nadie presenció la creación del mundo, ni del hombre, ni del pecado. Israel se sirve de relatos mitológicos, los redacta a la luz de su fe yahwista y ofrece un «nuevo» relato etiológico, que es verdadero, histórico, pero en sus «afirmaciones fundamentales».

También encontramos elementos de una lectura protológica en los evangelios de la infancia de Mateo y Lucas. La Iglesia neotestamentaria piensa en los orígenes de Jesús, sin disponer de suficientes fuentes testimoniales, a partir de la experiencia del Jesús profeta del Reino, muerto y resucitado.

La Iglesia puede también realizar este tipo de lectura «protológica». El Espíritu Santo habita en ella. Es el Maestro interior en el corazón de los fieles. Concede a la Iglesia en su caminar histórico una «especial sensibilidad» para captar todo lo que viene de Dios.

La historia del dogma de la Inmaculada se explica como un caso de «lectura protológica». La Iglesia ha fijado sus ojos en María en el decurso de los siglos. Ha contemplado a María tal como aparece en el Nuevo Testamento. En la medida en que reflexionaba sobre la imagen evangélica de María ha comenzado a preguntarse por la raíz, por el *principio* (en sentido ontológico y cronológico) de todo lo que en ella ha sucedido. Movida por el Espíritu y ayudada por la Palabra de Dios, ha descubierto que, si toda vocación cristiana tiene su prehistoria («Dios nos eligió antes de la constitución del mundo», «Dios nos llama desde el seno de nuestra madre»), también la tuvo la vocación de María: María fue elegida para ser madre santa de Jesús —como realmente lo fue según los testimonios bíblicos— desde antes de la constitución del mundo, desde el seno de su madre. La Iglesia ha descubierto que, si Dios Padre nos ha destinado a todos en Cristo Jesús a ser «santos e inmaculados en su presencia por el Amor» (Ef 1,4), esto se ha realizado de una manera particular en María, de cuya santidad y ausencia de pecado la Iglesia hace memoria desde siempre. Que si María pronunció un «sí», un «fiat» tan incondicional y total a la Palabra de Dios, fue, no por casualidad, sino porque su respuesta tenía presupuestos muy hondos en su vida; porque era la «agraciada» por excelencia y la creyente; porque era «toda ella» apertura y docilidad a Dios; un «sí» a Dios de esas dimensiones, que abarca toda una vida, ha de tener sus raíces: raíces santas; María es uno de los pocos personajes de los cuales el Nuevo

Testamento presenta únicamente aspectos positivos. La Iglesia ha entendido que, si María fue contemplada indirectamente por el Nuevo Testamento y directamente por la Tradición como la «nueva Eva», ¿cómo iba a serlo si hubiera en ella algún pequeño rastro de la antigua Eva? ¿Cómo podría ser María el seno maternal y virginal del que surge la Nueva Humanidad si en ella hubiera rastros del hombre viejo?

El misterio de la Inmaculada Concepción de María es el misterio de la conjunción admirable de una llamada de Dios y de una respuesta humana. La Iglesia, en un caso particular, contemplando el misterio de Dios en María, meditando en su corazón todo lo que el Evangelio dice de ella, percibiendo íntimamente en su experiencia personal la presencia de María, e interpretando todo ello a través del carisma de la verdad [18], se ha visto impulsada a glorificar a la Trinidad definiendo este dogma. Muy audaz fue el papa Pío IX. Lo que él realizó lo hizo «para honor de la santa e indivisa Trinidad». El *Catecismo de la Iglesia Católica* resume en estos términos el dogma de la Inmaculada: «Esta "resplandeciente santidad del todo singular", de la que ella fue "enriquecida desde el primer instante de su concepción" (LG 56), le viene toda entera de Cristo; ella es "redimida de la manera más sublime en atención a los méritos de su Hijo" (LG 53). El Padre la ha "bendecido con toda clase de bendiciones espirituales, en los cielos, en Cristo" (Ef 1,3), más que a ninguna otra persona creada... Los Padres de la tradición oriental llaman a la madre de Dios "la Toda Santa" ("Panagia"), la celebran "como inmune de toda mancha de pecado y como plasmada por el Espíritu Santo y hecha nueva criatura" (LG 56). Por la gracia de Dios, María ha permanecido pura de todo pecado personal a lo largo de toda su vida» (n.492-493).

5. Simbolismo del dogma

El dogma de la Inmaculada es reinterpretado hoy como un dogma paradigmático. En él se habla de Jesucristo, de la Iglesia, del ser humano, de la acción del Espíritu.

a) *Significado cristológico del dogma de la Inmaculada*

Proclama, ante todo, quién es Jesús el Redentor, cuál es el alcance de su misión. María fue su obra-maestra. El prototipo, la primicia

[18] Cf. *Dei Verbum,* n.8.

de la redención. Así lo descubrió la teología a partir de Duns Scoto. De hecho, los mejores teólogos de la Iglesia no estuvieron dispuestos a aceptar esta doctrina, porque no sabían cómo superar la dificultad cristológica de Cristo como redentor universal.

La teología de la redención, planteada en términos morales o jurídicos de satisfacción, méritos, compraventa, etc., o en términos ontológicos de asunción de la naturaleza humana y purificación del pecado y transmisión de la vida divina, no es aquella que hoy enseñamos o reflexionamos. Preferimos una comprensión más dinámica y procesual de la salvación, entendida como «encuentro», inter-relación progresiva, acogida dialogal de Jesucristo [19].

En él se expresa hasta dónde llega la capacidad salvadora y redentora de Dios Padre en Jesucristo. Jesús salva al hombre comunicándole su Espíritu, el germen de vida y energía que le permite ir derrotando todas las mediaciones negativas y acogiendo, potenciando y llevando a plenitud todas las mediaciones positivas.

Esta es la experiencia *integral* de la redención-salvación que la Iglesia tiene. Y que se realizó de forma paradigmática en María por obra del Espíritu y de Jesús. Ella vivió desde la vocación-anunciación en diálogo y comunión con Jesús, su Dios Salvador. Se hizo su servidora incondicional. La acción del Espíritu y la comunión con Jesús la preservaron del pecado y la convirtieron en fuente de vida. El seguimiento cordial de Jesús encaminó sus pasos hacia «fuentes tranquilas». La profunda relación de fe con su Hijo fue para ella el antídoto contra todo veneno de pecado e impulso para acoger sin zozobras todo germen y realización de Gracia.

b) *Significación eclesiológica del dogma*

El dogma de la Inmaculada nos enseña también cómo nosotros somos salvados; no sólo somos liberados del pecado, sino, sobre todo, *preservados.* Experiencias de preservación tenemos muchas aquellos que intentamos vivir en Cristo Jesús. La Iglesia, con sus comunidades, personas e instituciones, es el gran sacramento a través del cual Jesús preserva y libera a «los que el Padre le ha dado». María no fue la única preservada, sino la primera. María es la obra maestra de la redención, pero no es la única redimida.

El dogma de la Inmaculada nos indica que la redención del perfecto Redentor, Jesucristo, es *universal,* es decir, afecta a todo hom-

[19] Con estas palabras comienza E. Schillebeeckx su gran volumen sobre la Gracia: «Todo comenzó con un encuentro...»: E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Cristiandad, Madrid 1982), 13.

bre que viene a este mundo, desde el primer instante de su existencia. Porque «donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom 5,20). El influjo del «segundo Adán es mucho más poderoso sobre todo nuevo ser que nace que el influjo del primer Adán. Todo hombre que nace se halla en ese campo en el que se establece una dramática batalla entre la Gracia y el Pecado, pero donde la Gracia es ya escatológicamente victoriosa» (K. Rahner). Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible (GS 22) [20]. El hombre, después, con su libertad, puede oponerse, y de hecho se opone, al proyecto de Dios, al Evangelio de Jesús. Pero el Redentor ¿qué más ha podido hacer por su Pueblo?

María, la primera creyente, es, por eso mismo, «Iglesia naciente». Es la *ecclesia immaculata.* «María es para la Iglesia un "modelo permanente" *(Redemptoris Mater,* n.42)». En María Inmaculada la Iglesia se descubre a sí misma; encuentra su propia verdad, su vocación original. La Iglesia aprende de María a vivir en comunión con el Redentor y con su Espíritu. En esa misma medida, la Iglesia será más inmaculada, vivirá en oposición permanente al pecado y a sus mediaciones. María, en cuanto inmaculada, pudo ofrecer a Dios un «sí» totalmente inocente, sin sombra alguna de pecado o vacilación. La Iglesia reconoce en María su más perfecta imagen. Como ella quiere decir un «sí» total a la Palabra. La Iglesia sabe que será más libre y más fecunda en la medida en que esté más unida a Jesucristo y a su Espíritu.

c) *Significado pneumatológico: María, la consagrada por el Espíritu*

El dogma quiere expresar que María, ya desde el comienzo mismo de su existencia, se vio agraciada por la comunicación del Espíritu de Dios, sin mérito alguno por su parte, y, desde ahí, se vio preservada del pecado de origen y de cualquier pecado personal. Envuelta ya desde su origen en el amor redentor y santificador de Dios, María se disponía a ejercer, tal como Dios lo había proyectado, su función de Madre del Hijo de Dios. La declaración dogmática relee *protológicamente* (es decir, buscando sus orígenes) la promesa hecha a María de que el Espíritu Santo bajará sobre ella, y deduce que

[20] «Cristo murió por todos y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, divina. En consecuencia, debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en la forma de sólo Dios conocida, se asocien al misterio pascual. Este es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los hombres» (GS 22).

el Espíritu *ya* la santificó en el primer instante de su concepción, porque «ya desde el seno de su madre» había sido elegida como madre del Mesías y como creyente, e incluso antes de la constitución del mundo, como Jeremías (Jer 1,5), como Pablo (Gal 1,15) o los cristianos (Ef 1,4-5). Es decir, la Iglesia proclama que María no sólo fue vocacionada y consagrada en el momento de la anunciación-vocación, que nos relata Lucas y de un modo mucho más conciso Mateo, sino que fue llamada y consagrada para la misión ya desde el primer instante de su concepción. Se aplican a ella las palabras del libro de Jeremías: «Antes de haberte formado yo en el seno materno te conocía, y antes que nacieses te tenía consagrada» (Jer 1,5).

La vocación y consagración de María, ya desde el primer instante de su concepción, testifica que el origen de María, el comienzo de la existencia de María fue puesto por Dios [21]. «Es Dios quien inició en ella la obra buena y la fue consumando hasta el Día de Cristo Jesús» (Flp 1,6). En el inicio estaba contenida toda la vida de María, como en un germen. Dios proyectó soberanamente su vida, sin estar sometido a las urgencias de nadie, en absoluta libertad. Pero este proyecto estuvo motivado por una palabra de amor verdadero, por un acto que creaba felicidad, por un milagro que no condenaba, sino que salvaba. Dios pronunció esta palabra de amor y de felicidad sobre María desde el principio. Y lo que Dios hizo una vez vale por todas, de manera que toda la existencia de María estuvo envuelta desde el origen hasta el fin en el amor redentor de Dios; amor que fue muchísimo más poderoso que el pecado. Hay que decir, además, que Dios proyecta sus designios a partir del fin; y esto sirve de manera especial para María. Dios la llamó y consagró pensando en la función que como Madre y creyente tenía que ejercer en la historia de la salvación.

El dogma de la Inmaculada habla, pues, de la vocación y consagración de María como pura gracia de Dios, que no sólo afecta a un momento de la existencia, sino que la asume toda, desde su origen hasta su fin. Habla de la primacía de la gracia sobre cualquier iniciativa humana. En este sentido, el dogma de la Inmaculada Concepción de María expresa de manera ejemplar y prototípica lo que sucede en todo aquel que ha sido llamado por Dios, en todo creyente por parte de Dios ya desde el comienzo de su vida.

[21] Cf K. RAHNER, *María Meditazioni* (Herder-Morcelliana, Brescia, 1979), 50-56.

III. ASUNCION DE MARIA EN CUERPO Y ALMA AL CIELO

1. Algunas preguntas insoslayables

Cuando un teólogo quiere dar razón de la fe de la Iglesia en el dogma de la Asunción, tal como fue proclamado por el papa Pío XII en la bula *Munificientissimus Deus,* no puede soslayar algunas preguntas.

a) Si la Iglesia ha sido consciente de la ausencia de pruebas escriturísticas y tradicionales directas que avalen la Asunción de María en cuerpo y alma al cielo, como un «privilegio» singular concedido a María, ¿qué consistencia pueden tener las razones de «conveniencia», que —según vimos en el recorrido histórico— fueron las únicas aducidas? A nuestra mentalidad occidental le resulta muy difícil aceptar que, por el mero hecho de ser su madre, Jesús privilegie a María sobre todos los demás. Tampoco basta decir que los «privilegios de María» son *dones* de Dios para la Iglesia; es necesario manifestar en qué.

b) ¿Se puede mantener este dogma sin ningún tipo de referencia eclesiológica? Es decir, ¿hay que afirmar que María es «la única» que ha sido asumida en cuerpo y alma en la gloria, o más bien que es «la primera»? ¿Cómo entender el dogma a la luz de los nuevos planteamientos que la teología hace hoy sobre la escatología final?

La respuesta a tales preguntas nos lleva a partir de determinados presupuestos.

2. Bases históricas (escriturísticas y tradicionales) del dogma de la Asunción

Como en el caso del dogma de la Inmaculada, nuestro punto de partida sólo puede ser la imagen bíblica de María, leída e interpretada en clave unitaria. Releída también a la luz del dogma de la Inmaculada, tal como hicimos anteriormente. Según esta lectura integral, María aparece como la mujer agraciada con una *santidad fontal,* como la *emergencia de la Nueva Eva,* como *la creyente* por antonomasia, como *la enemistada con la serpiente,* la que *nunca pecó.*

Sobre la muerte o la posible suerte final de María, nada se dice en el Nuevo Testamento. Según Lucas, aparece por última vez en el Cenáculo el día de Pentecostés, formando parte de la asamblea inicial de la Iglesia. Según el cuarto Evangelio, María, después de la muerte-exaltación de Jesús, es acogida como una realidad propia y constitutiva por el discípulo amado. Los autores neotestamentarios no han tenido interés en narrar el final de María. Cuando se escriben

los Evangelios de Mateo, Lucas y Juan —época en la que con toda probabilidad María no estaba ya en la tierra—, se percibe en la Iglesia un interés cada vez mayor por ella, y sobre todo en la comunidad de Lucas.

3. Fundamentación teológico-bíblica

Podemos deducir el final de María del análisis de las promesas de Dios, de Jesucristo. Ya en la escatología del período intertestamentario se admitía la posibilidad de resurrecciones individuales anticipadas en relación a los patriarcas, en quienes el pueblo de Israel veía representadas sus esperanzas, y a quienes consideraba como los primeros frutos de la resurrección escatológica. También es posible encontrar en estos escritos la idea de una resurrección anticipada de algunos profetas, e incluso de los mártires en general [22]. Para el Nuevo Testamento, la gran anticipación de la resurrección final se ha realizado en Cristo Jesús. Es más, la resurrección de Jesús es ya el inicio, el fundamento de la resurrección de todos los muertos. Por eso, Pablo llega a decir una frase que podría parecer errada en su planteamiento: «Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó» (1 Cor 15,13). Aparentemente, lo lógico hubiera sido decir: si Jesús no resucitó, no hay resurrección de los muertos. Sin embargo, no. Pablo afirma, sobre todo, la resurrección de los muertos, de la cual es inicio y fundamento la resurrección de Jesús (cf. Mt 27,51-53). El libro del Apocalipsis parece suponer la glorificación actual de los mártires en el cielo, incluida su dimensión corporal; de hecho, los mártires aparecen estrechamente asociados al triunfo de Cristo; no esperan la resurrección de sus cuerpos, sino sólo que se complete el número de sus hermanos [23]. Pablo mismo habla en 2 Cor 5,1-10 de su deseo de resucitar inmediatamente al morir:

> «Porque sabemos que si esta tienda, que es nuestra morada terrestre, se desmantela, tenemos un edificio que es obra de Dios..., suspiramos en este estado deseando ser sobrevestidos de nuestra habitación del cielo...; no queremos ser desvestidos, sino más bien sobrevestidos, para que lo mortal sea absorbido por la vida... Sabemos que mientras *habitamos en este cuerpo* estamos exiliados del Señor».

[22] Cf. J. M. HERNANDEZ, *La asunción de María en el debate actual sobre la escatología intermedia,* en *EphMar* 35 (1985), 68.

[23] Cf. J. M. HERNANDEZ, a.c., 69-70 y nota 101.

La resurrección no se confunde con la reanimación de un cadáver. El cuerpo es un «cuerpo glorioso», un «cuerpo espiritual», como el de Jesús (Flp 3,21). A este respecto son elocuentes la cuestión que Pablo se formula y la respuesta que da a la misma en 1 Cor 15,35-38:

> «Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere. Y lo que tú siembras no es el cuerpo que va a brotar, sino un simple grano de trigo, por ejemplo, o de alguna otra planta. Y Dios le da un cuerpo a su voluntad: a cada semilla un cuerpo peculiar».

Y más tarde continúa:

> «Así también en la resurrección de los muertos: se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un *cuerpo espiritual (1* Cor 15,42-43).

La resurrección de los muertos, sin embargo, no es un acontecimiento individual. Tras un análisis de los textos paulinos, Juan L. Ruiz de la Peña concluye que «hay que juzgar extraña a la doctrina de Pablo la idea de *resurrecciones* individuales a guisa de sucedáneo de la *resurrección,* como si ésta pudiera entenderse cual suma de multitud de actos, o como si pudiera darse una consumación del *yo* singular al margen de la consumación del organismo uno y total del que ese *yo* es miembro. El concepto paulino de *cuerpo* no se mueve en la perspectiva de la individuación (como sucede en el pensamiento griego y en el occidental moderno), sino en la solidaridad... Cuando se comprende que *el cuerpo* de la resurrección es el *cuerpo de Cristo resucitado* y que este *cuerpo de Cristo* es una realidad *corporativa* a la que los cristianos pertenecemos como *miembros,* se comprende a la vez por qué la resurrección de los muertos no puede ser pensada en términos de unidad individual, sino a nivel de unidad social» [24]. El *Catecismo de la Iglesia Católica* lo subraya al decir: «*¿Cuándo?* Sin duda en el "último día", "al fin del mundo" (LG 48). En efecto, la resurrección de los muertos está íntimamente asociada a la Parusía de Cristo: *El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar* (1 Tes 4,16)» (n.1001).

[24] J. L. Ruiz de la Peña, ***La otra dimensión.*** *Escatología cristiana* (Sal Terrae, Santander 1986), 195-196.

La resurrección no es un acontecimiento individual que separa al que muere de la realidad histórica y de la comunidad de los otros. En él se cumple un elemento de la historia y con su acción sigue presente en la historia. No se rompen las relaciones entre el que muere y el mundo. Sino que quedan confirmadas de la forma más alta. Cada uno de los que mueren lleva a Dios un fragmento de ser, es como un átomo que lleva a plenitud el *pleroma.* En el simbolismo escatológico la plenitud de la resurrección acontece en el último día. Aunque añade el *Catecismo:* «Si es verdad que Cristo nos resucitará en "el último día", también lo es, en cierto modo, que nosotros ya hemos resucitado con Cristo. En efecto, gracias al Espíritu Santo, la vida cristiana en la tierra es, desde ahora, una participación en la muerte y en la resurrección de Cristo... Esperando este día, el cuerpo y el alma del creyente participan ya de la dignidad de ser "en Cristo"» (n.1002.1004).

Según la fe de la Iglesia, María, nueva Eva, asociada íntimamente al Redentor, es asumida en cuerpo y alma a la gloria. Inicia el último día. En cierto modo, se anticipa en ella [25]. «La Asunción de la Santísima Virgen constituye una participación singular en la Resurrección de su Hijo y una anticipación de la resurrección de los demás cristianos» *(Catecismo de la Iglesia Católica,* n.966).

4. La Iglesia realiza una lectura «escatológica»

Al tratar sobre la Inmaculada, decíamos que la Iglesia se creyó autorizada para releer y reinterpretar la figura evangélica de María desde una «lectura protológica». Pienso que, en relación al dogma de la Asunción, la Iglesia vuelve a hacer la misma lectura, pero ahora «en clave escatológica». La Iglesia hace este tipo de lecturas cuando «canoniza» a sus mártires, a sus santos. Contemplando con la luz del Espíritu y de la Palabra la vida de los creyentes, afirma en ellos el cumplimiento de las promesas de Dios.

En el caso de la Asunción de María, la Iglesia ha realizado algo así como una supercanonización. No se ha sentido movida a ello por una supuesta revelación «nueva», tampoco por un descubrimiento de tipo histórico, sino por una «intuición de fe» iluminada por las Promesas del Dios fiel a quienes se identifican con Jesucristo.

La Iglesia se ha preguntado, explícitamente desde el siglo V: ¿cuál fue el final de María?, ¿qué es de la «Nueva Eva»? Después de proclamar en el siglo XIX el dogma de la Inmaculada, se ha vuelto a

[25] Cf. La Carta de la Congregación de la Fe sobre la escatología, 1979; Comisión Teológica Internacional, 1990.

preguntar: ¿Qué es de aquella Mujer que venció al Maligno, que nunca estuvo bajo su dominio, en quien el poder demoníaco tuvo el más rotundo fracaso?, ¿puede estar sometida —aunque sólo sea en parte— a las fuerzas de la muerte, consecuencia del pecado?

Creo que interpreto adecuadamente por qué la Iglesia ha proclamado este dogma, y justifico su actuación a través de la siguiente reflexión.

Desde que el discípulo amado la acogió en su propio mundo, María comenzó a ser parte integrante del universo espiritual de los cristianos. También nosotros la hemos acogido en nuestro propio mundo espiritual. La reconocemos como madre y ejemplo permanente de vida. No se trata, sin embargo, sólo de un recuerdo; no es un caso más de solidaridad con nuestros muertos. La Iglesia (¡y esto es algo muy misterioso!) ha sentido, incluso en contra de las buenas razones, que la muerte no separó a María de nosotros, que aquella a quien Jesús crucificado proclamó y señaló como «madre» de sus discípulos «no nos ha dejado huérfanos», que aquella que dio la vida a Jesús ha sido devuelta a la vida, resucitada por el poder del Resucitado. En María todo su ser quedó vivificado, porque Dios resucita todo aquello que tiene gérmenes de gracia. En María no había pecado. Todo su ser fue instrumento de amor: su alma, su cuerpo. En María no había desperdicio. ¡Toda ella hubo de ser resucitada! ¡Toda ella recuperada! Y cuando alguien llega a su plenitud en Dios-el-Omnipotente, esa persona no se pierde, no se aleja, sino que se recupera, se acerca, vive *vivificando:* «se va y se queda». María se va cuando su cuerpo y alma reciben la consagración total del Espíritu, que es comunión-amor. En el Espíritu, María es un corazón que no deja de amar. El amor la aproxima a nosotros; el Espíritu le permite hacerse presente en el hondón de nuestra alma. Y, en su misterioso acercamiento, María es «portadora de aromas»; por la resurrección, la identificación con su Hijo Jesús ha llegado a su plenitud; la cercanía de María, mucho más que durante su vida histórica, nos evoca a Jesús, nos comunica a Jesús; ella no interfiere, es pura transmisión. Por eso la presencia de María no estorba la comunicación con Dios; su presencia siempre es discreta, silenciosa, transparente. En ella se nos revela un misterio: Dios no ha querido aproximarse a los hombres sin los hombres.

La solidaridad con todos nosotros de Jesús y de María resucitados, hace que podamos afirmar con Pablo que «algo falta a la Pasión de Cristo», y de María y de los santos ya glorificados; que algo falta a la resurrección de Jesús, de María y de los santos. El Cuerpo del Cristo total está germinando hacia la Resurrección definitiva.

CAPÍTULO XII

¿ES NECESARIA MARIA? SU FUNCION SALVIFICA

BIBLIOGRAFIA

ANDRONIKOF, C., *La Theotokos médiatrice du salut dans la liturgie,* en AA. VV., *La Mère de Jésus-Christ et la Communion des Saints dans la liturgie* (Ed. liturgiche, Roma 1986), 29-44; S. BULGAKOV, *Il Paraclito* (Ed. Dehoniane Bologna), 1971; CARR, A., *Grazia che trasforma. Tradizione cristiana e esperienza delle donne* (Morcelliana, Brescia 1991); FUNIATI, Cl., *Maria mediatrice di tutte le grazie* (Fasano Ed., Cosenza 1984); GARRIDO BONAÑO, M., *La mediación mariana en la liturgia española del siglo XVI,* en *ScriptaMar* 2 (1979), 331-359; JAVELET, R., *Marie, la femme médiatrice,* en *RevScRel* 58 (1984), 162-171; JELLY, F., *Mary's intercession: A contemporary reappraisal,* en *MarStud* 32 (1981), 76-95; ID., *The mystery of Mary's mediation,* en *HomPastRev* 80 (1979-80), 11-20; LAURENTIN, R., *La vergine Maria. Mariologia post-conciliare* (Paoline, Roma 1970); ID., *Le problème de la médiation de Marie dans son développement historique et son incidence aujourd'hui,* en AA. VV., *Il ruolo di Maria nell'oggi della Chiesa e del mondo. Simposio mariologico* (Ed. «Marianum», Roma 1979), 9-33; MEO, S., art. *Mediadora,* en *Nuevo Diccionario de Mariología,* ed. Paulinas, Madrid 1988, 1304-1320; MÜHLEN, H., *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1974); NAPIORKOWSKI, S. *«Unus Mediator» e «gli altri mediatori» secondo i libri simbolici del luteranesimo. Liber Concordiae (1530-1580),* en *MilesImm* 15 (1979), 271-278; ORDÓÑEZ MÁRQUEZ, J., *Mediación e intercesión de María,* en *Estudios Marianos* 48 (1983), 129-164; PARENTE, P., *Il punto sulla mediazione di Maria,* en *ScriptaMar* 4 (1981), 625-643; PHILIPPE, M-H., *La mediazione di Maria,* en *MilesImm* 16 (1980), 223-237; SARMIENTO, P. M., *Del Apocalipsis al Génesis. Teo-antropología más allá de lo masculino-femenino,* en AA. VV., *Algunas mujeres nos han sobresaltado. Vida consagrada: femenino y masculino plural* (PCl, Madrid 1993), 49-76; SCHMITT, J. J., *Like Eve, like Adam: «msl in Gen 3,14,* en *Biblica* 72 (1991), 1-22; TESTA, E., *Maria, terra vergine, icona della Chiesa e socia della Trinità,* en *Marianum* 137 (1987), p.87-106.

Cuando María es contemplada, tal como lo hicieron los Padres del siglo II, como nueva Eva, da la impresión de que ella es absolutamente necesaria dentro del gran proyecto de Dios sobre el mundo. No se puede prescindir de ella, porque todo el sistema salvífico se caería abajo. María sería una estructura fundante.

Otros han retraducido esta visión en términos más sencillos y populares: han hablado de la intercesión de María y de la mediación

intercesora. Sin embargo, lo que nos interesa es la pregunta más honda: ¿Pertenece María a las estructuras fundantes de la salvación? ¿Cómo entender su presencia en la vida de la Iglesia?

I. ¿COMO SE HA PLANTEADO LA FUNCION DE MARIA EN EL PROYECTO DE SALVACION?

En este último milenio ha sido cada vez más común hablar de la mediación de María. La forma de entenderla o explicarla ha causado perplejidad sobre todo en las Iglesias protestantes, pero también en la Iglesia católica.

1. Doctrina tradicional sobre la mediación de María

La doctrina tradicional sobre la mediación de María podría resumirse en tres puntos.

Primero: Cristo Jesús es el mediador entre Dios y los hombres por excelencia, como causa principal. María es mediadora por analogía, como causa secundaria. Ella coopera con Cristo tanto en el acto redentor como en la acogida de la acción redentora por parte de cada individuo; y ello acaece así porque María estuvo unida estrechamente con su Hijo durante su existencia histórica y actualmente lo sigue estando en la gloria.

Segundo: la mediación universal de María es la misión que ella tiene de impetrar a Dios todo tipo de gracias (temporales y eternas) y de distribuirlas entre los hombres. Divergen los mariólogos en explicar si esta misión de María es debida a un influjo moral que ella ejerce sobre Dios o a un influjo físico-instrumental, en cuanto que Dios se sirve de María para conceder a los hombres su gracia.

Tercero: la mediación de María viene a coincidir con su maternidad espiritual [1]. María intercede por los hombres para obtenerles las gracias de Dios; es más, ella, en cuanto corredentora, actúa en la aplicación de esas gracias a cada uno de los hombres [2].

2. Mediación de María en el Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II no ha prestado demasiada atención a la mediación de María. En LG 62 se hace referencia a ella en estos

[1] R. Laurentin prefiere la expresión «maternidad universal» de María con relación a todos los hombres a «mediación universal»: ID., *La vergine Maria. Mariologia post-conciliare* (Ed. Paoline, Roma 1970), 247-248.

[2] Cf. S. MEO, art. *Mediadora*, en *NDM*, 1306-1307.

términos: «Por esto la bienaventurada virgen María es invocada en la Iglesia con los títulos de abogada, auxiliadora, protectora, *mediadora*. Esto hay que entenderlo de modo que nada se derogue, ni nada se sobreañada a la dignidad y eficacia de Cristo el único mediador» [3]. René Laurentin interpreta que «*mediadora* viene en último lugar para mostrar que en cierta manera está menos arraigada en la tradición y su utilización teológica adecuada no es fácil» [4]; sin embargo, el cardenal Parente testifica que el título de Mediadora sería el más importante de los cuatro que aparecen en el texto [5]. Independientemente de estos detalles, lo cierto es que el Concilio Vaticano II se detuvo más en la maternidad espiritual de María, entendida ya no sólo como cooperación histórica en el acontecimiento histórico-salvífico, sino como permanente intercesión en favor de los hombres que va desde su Asunción al Cielo hasta la perpetua coronación de los elegidos. LG 62 reafirma que no hay más mediador entre Dios y los hombres que Cristo; que la función materna de María no disminuye ni oscurece la mediación única de Cristo; más bien es como un signo de ella, que muestra su eficacia [6]; que, si María influye en la salvación, no es por necesidad salvífica, sino por puro beneplácito de Dios. La función de María se funda en la mediación de Cristo, depende de ella, está subordinada a ella y de ella obtiene toda su eficacia.

La mediación de María ha sido explicada en estos últimos años por la mayoría de los estudiosos del tema sólo a partir de su relación con la mediación de Cristo [7]. Aunque la relación entre mariología y pneumatología ha sido bastante estudiada en los últimos años [8], po-

[3] «Propterea Beata Virgo in Ecclesia, titulis Advocatae, Auxiliatricis, Adiutricis, *Mediatricis* invocatur. Quod tamen ita intelligitur, ut dignitati et efficacitati Christi unius Mediatoris nihil deroget, nihil superaddat» (LG 62).

[4] R. LAURENTIN, *La Madonna del Vaticano II* (Roma 1965), 151.

[5] Durante la elaboración del texto conciliar, el cardenal Parente protestó enérgicamente por la ausencia en él del título mariano «Mediatrix». Se decidió que Mons. Philips, encargado de la redacción del capítulo VIII, se encontrara con el cardenal Parente para retocar el texto. A este respecto escribió el cardenal: «Puedo asegurar que el término *Mediadora* fue colocado en el último lugar, después de los tres primeros, en sentido ascendente, como para significar que era el más importante. El Concilio confirma no sólo el título sino también la doctrina de la mediación mariana bien entendida, es decir, como participación en la obra del único mediador, Cristo»: P. PARENTE, *Il punto sulla mediazione di Maria*, en *ScriptaMar* 4 (1981), 628.

[6] No dice el Concilio que sea un *instrumento* que la haga eficaz.

[7] En estos últimos años se ha escrito muy poco sobre este tema. Cf. la bibliografía del comienzo de este capítulo.

[8] Ha habido en estos últimos años un admirable florecimiento de la reflexión mariológica desde la Pneumatología: FERNANDEZ, D.-RIVERA, A., *Boletín bibliográfico sobre el Espíritu Santo y María*, en *EphMar* 28 (1978), 265-273; BALTHASAR, H. U. VON, *Maria und der Geist*, en *Geist und Leben* 56 (1983), 173-177; BERTETTO, D., *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, en *Mar* 41 (1979), 400-444; BILANIUK,

cos autores se han detenido a replantear la mediación de María desde la mediación del Espíritu Santo [9], ni desde la mediación de la Iglesia, con la cual María co-participa de la mediación de Cristo. Reflexionar la mediación mariana desde estas claves permite descubrir un filón rico y fecundo que permitirá situar esta cuestión mariológica en su justo lugar.

P B T, *The Theotokos as Pneumatophora*, en *Journal of Dharma* 5 (1980) 141-159, CANTALAMESSA, R, *«Incarnatus de Spiritu Sancto ex Maria Virgine» Cristologia e pneumatologia nel simbolo constantinopolitano e nella patristica*, en *Credo in Spiritum Sanctum Atti del Congresso teologico internazionale di pneumatologia Roma 1982* (Vaticano 1983), 101-125, CASTELLANOS, J, *La vergine Maria nel dinamismo dello Spirito Santo*, en *MatEccl* 16 (1980), 167-175, CAZELLES, H, *L'Esprit qui consacre le Christ, Marie, l'Eglise*, en *CahMar* 28 (1982), 131-145, ID, *Marie et le baptême dans l'Esprit Saint*, en *CahMar* 27 (1982), 3-8, DOMINGUEZ, O, *La acción común del Espíritu Santo y de María en la obra de santificación y en la vida de la Iglesia*, en *EphMar* 28 (1978), 215-237, FERNANDEZ, D, *El Espíritu Santo y María Algunos ensayos modernos de explicacion*, en *EphMar* 28 (1978), 137-150, IBAÑEZ, J, *¿Una mariologia pneumatológica? Posibilidades y limites*, en *ScriptaMar* 6 (1983), 135-139, ILDEFONSO DE LA INMACULADA, *La unción de María por el Espíritu Santo*, en *EphMar* 34 (1984), 11-40, LAURENTIN, R, *Mary and the Holy Spirit*, en *Mary in Faith and Life in the New Age of the Church Marian Seminar 1980*, (Franciscan Mission Press, Ndola, Zambia 1983), 261-289, LLAMAS, E, *El Espíritu Santo y Maria unidos en la obra salvífica*, en *XXXII Semana misional El Espíritu luz y fuerza del Cristo* (Burgos 1980), 153-197, PIKAZA, X, *Maria y el Espíritu Santo (Hech 1,14 Apuntes para una mariologia pneumatologica)*, en *EstTrin* 15 (1981), 3-82, LANGELLA, A, *Maria e lo Spirito nella teologia cattolica post-conciliare* (Pontificia Facolta Teologica dell'Italia Meridionale, M D'Auria ed, Napoli 1993)

[9] Las reflexiones teológicas de algunos autores nos mueven a una reflexión en este sentido H Muhlen, comentando LG 60, donde se habla del influjo de María sobre los hombres en relación subordinada con la mediacion única de Jesucristo, observa que «habria sido útil, e incluso necesario, que el Concilio previniese *expresamente* acerca del posible error de atribuir a María el lugar y la función del Espíritu Santo En verdad, refiriéndose a los títulos de María que menciona, dice «Lo cual, sin embargo, ha de entenderse de tal manera que no reste ni añada a la dignidad y eficacia de Cristo, único mediador» (LG 62,1), pero habría debido añadir de una forma explícita que con ello tampoco se añade ni quita nada a la dignidad y eficacia del *Espíritu Santo*» H MUHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1974), 577-578 Esta afirmación esta basada en la reflexión de H Muhlen sobre el Espíritu Santo, a quien denomina «mediación intermedia», o c, 555-566 Ultimamente X Pikaza ha vuelto sobre el tema de María como «transparencia del Espíritu Santo», sin entrar directamente en el tema de su acción mediadora como «primera persona de la historia» X PIKAZA, *María, la persona humana Relaciones entre mariología, antropologia y misterio trinitario*, en *Mar* 137 (1987), 157-161 El teólogo italiano Bertetto, por su parte, ha resaltado cómo el Espíritu actúa a través de María El Espiritu ejerce una causalidad formal o cuasi-formal en la santificación, y en concreto en las potencias operativas, conscientes y libres de María El Espíritu se hace en María un solo principio, de tal modo que la oración de María es al mismo tiempo plegaria de María y del Espíritu, es el Espíritu el que ora en ella (cf Rom 8,26, Gál 4,6), también el Espíritu actua sinergéticamente en María en orden a la acción, de modo que toda la existencia de María es pneumática D BERTETTO, *L'azione propria dello Spirito Santo in Maria*, en *Mar* 41 (1979), 400-444, cf 441

II. TEOLOGIA DE LA MEDIACION: ALGUNOS ASPECTOS

1. **La mediación religiosa**

Mediación, mesianismo, redención son conceptos estrechamente vinculados. El concepto de mediación, sin embargo, es el más general e incluye a los otros dos. Según la historia de las religiones (tanto históricas como no históricas), la mediación consiste en hacer accesible lo inaccesible —la divinidad trascendente— y elevar al hombre hasta ella. Esta función era asignada a los dioses-mediadores, que servían de punto de encuentro entre los hombres y los dioses supremos, abismalmente lejanos, extremadamente trascendentes y abstractos. Estos mediadores unían en sí mismos lo infinito de la divinidad trascendente y la finitud de los hombres [10]. En ellos se revelaba la divinidad y el hombre se encontraba con su dios.

Propio de la categoría de mediación es también, según las religiones, unir lo que está separado, Dios y el hombre. Mediación es re-unión. Mediador es aquel que, en nombre y por encargo de Dios, efectúa la reconciliación. Su función no consiste en salvar a Dios de la irreconciliación, del alejamiento airado del hombre, porque Dios mismo tiene la iniciativa de la acción mediadora: Dios es el sujeto y no el objeto de la mediación; él no necesita reconciliarse con el hombre; él es quien pide al hombre que se reconcilie con él [11]. El mediador es como el sacramento de Dios que quiere reconciliar al hombre consigo. Representa a Dios ante los hombres. Y a los hombres ante Dios. Propio del mediador es actuar ante Dios en favor de los hombres por medio de oraciones y súplicas para apaciguar su cólera.

Filón fue el primero que dio al término griego μεσίτης (mediador) una acepción religiosa, aplicándolo a los ángeles y a Moisés. Ellos dan a los hijos de Dios informaciones sobre su Padre y le presentan a Dios las necesidades de sus hijos. Son representantes en doble dirección; pero ello no quiere decir que Dios necesite informaciones: es un favor que Dios nos concede a causa de nuestra humilde condición [12].

[10] Cf P TILLICH, *Teologia sistematica*, ed Sinodal (Ed Paulinas, São Paulo 1984), 374.

[11] Cf P TILLICH, o c, 316

[12] Cf FILON, *De somn* I,142.

2 Jesucristo mediador

Estos elementos de la idea de mediación fueron aplicados a Jesucristo El título de «mediador» no es frecuente en el Nuevo Testamento, aunque sí tiene una significación teológica determinada y densa El sustantivo μεσίτης (mediador) aparece seis veces [13]. Dios no necesita de nadie distinto de El para manifestarse ni para reconciliarse. Jesucristo es el Hijo de Dios, «Deum verum de Deo vero» Por otra parte, nuestra fe afirma que Dios está eternamente reconciliado y quiere que nos reconciliemos con El Dios se revela a nosotros y nos reconcilia con El a través del único mediador, Jesucristo Dios es siempre aquel que actúa y el mediador es aquel a través de quien El actúa Jesucristo representa, pues, a Dios ante el hombre, pero también al hombre ante Dios, no al hombre tal como aparece en la historia, sino al ser de hombre que Dios desea Representa, en las condiciones de la existencia, aquello que el hombre es esencialmente, y, por tanto, lo que debería ser [14].

La categoría teológica de «mediación» ha sido interpretada insatisfactoriamente, desde un punto de vista cristológico, debido a una comprensión inadecuada de la redención. Esta, interpretada en categorías «jurídicas», era explicada como una realidad conseguida por los méritos de Jesucristo. Esta teología distinguía entre la persona (objeto de la cristología) y la obra de Cristo (objeto de la soteriología), en ella la persona de Cristo aparece como una realidad en sí misma, sin relación con lo que Cristo hizo, con aquello que le constituyó auténticamente en Cristo El Dios de esta teología es impersonal. Queda identificado con el atributo divino de la justicia, y de la justicia conmutativa

[13] Cf Gal 3,19-20 «la ley fue promulgada por los angeles y con la intervencion de un mediador», 1 Tim 2,5 «Porque hay un solo Dios y tambien un solo mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesus, hombre tambien, que se entrego a si mismo como rescate por todos», Heb 8,6 «Mas ahora ha obtenido el un ministerio tanto mejor cuanto es mediador de una mejor Alianza, como fundada en promesas mejores», Heb 9,15 «Por eso es mediador de una nueva Alianza, para que interviniendo su muerte para remision de las transgresiones de la primera Alianza, los que han sido llamados reciban la herencia eterna prometida», Heb 12,24 «Y a Jesus, mediador de una nueva Alianza, y a la aspersion purificadora de una sangre que habla mejor que la de Abel» El verbo μεσιτεύειν (interponer, mediar) aparece solo en Heb 6,17 Cf C SPICQ, *Mediation dans le Nouveau Testament* en *DBS*, V,1020-1080

[14] «Es el hombre esencial el que representa no solo el hombre al hombre, sino Dios al hombre, pues el hombre esencial, por su propia naturaleza, representa a Dios El representa la imagen original de Dios incorporada al hombre, pero lo hace bajo las condiciones de la alienacion entre Dios y el hombre La paradoja del mensaje cristiano es que *en una* vida personal la humanidad esencial aparecio bajo las condiciones de la existencia sin ser conquistada por ellas Podriamos hablar de la «Essential God-Manhood» para indicar la presencia divina en la humanidad esencial» P TILLICH, o c , 374-375

Este planteamiento soteriológico-jurídico, al que acabo de referirme, es insuficiente Jesucristo no nos consigue la salvación Pues El mismo en persona es el misterio de la salvación. «De El os viene que estéis en Cristo Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de origen divino, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30). Y la Carta a los Hebreos añade. «Siendo hijo, con lo que padeció, experimentó la obediencia y llegado a la perfección se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (Heb 5,8-9). La salvación nos llega a través de su ser filial, a través de su relación filial con Dios Padre, llevada a su culminación en el acontecimiento pascual, y a través de su ser fraternal y diaconal, que llega asimismo a su plenitud cuando «murió y resucitó por nosotros».

3. ... en el Espíritu Santo

Jesús no ejerce su función de mediador autónomamente. Sin el Espíritu, Jesús no sería el Mediador. Jesús llega a *ser* y en cuanto que *es* actúa como mediador, gracias al Espíritu «de Spiritu Sancto ex Maria virgine» [15] La humanidad de Jesús es mediadora en cuanto que tiene la unción del Espíritu

La teología ortodoxa es especialmente sensible a este aspecto Sergej Bulgakov afirma que el Padre no se autorevela ni actúa la salvación únicamente mediante el Hijo, ni sólo mediante el Espíritu, sino a través de la bi-unidad del Hijo y del Espíritu, las dos hipóstasis se unen, sin separación ni confusión, en la autorevelación del Padre [16]. El Hijo es la Palabra, el Logos del Padre [17], pero resuena y es proferida en el Espíritu [18] La autorevelación del Padre se completa en otra forma de revelación, que es la efusión del Espíritu Santo sobre el Hijo [19]. Dios Padre actúa a través de sus «dos manos», el Verbo y el Espíritu [20] Esta forma de revelación y actuación preside

[15] Cf F X DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del Mistero pasquale* (Roma 1985), 50

[16] Cf S BULGAKOV, *Il Paraclito* (Ed Dehoniane, Bologna 1971), 285

[17] Cf Jn 1,1-5 14, 1 Jn 1,1, 2,13 14

[18] Cf Jn 14,25-26, 16,12-15

[19] Cf Lc 3,22, 4,1 14 18 34, 9,34-35, 10,21

[20] La metafora biblica de las «manos de Dios» (Job 13,15, Jer 18,1 17, Ex 32,11 etc) fue cristianizada por Justino e Ireneo Este ultimo la utilizo con frecuencia en los libros IV y V de *Adversus haereses* Las dos manos de Dios no son fuerzas angelicas, sino el Verbo Encarnado y el Espiritu Santo «non indigente Patre angelis uti formaret hominem» IRENEO, *Adv haer* IV,7,4 PG 7,992

toda la historia de la salvación, aunque con diversas intensidades: desde la protología hasta la escatología. Si contemplamos este proyecto de revelación y salvación desde el Espíritu, podríamos hablar de un múltiple pentecostés [21]: creacional [22], veterotestamentario [23], mariano, crístico, eclesial.

Dios Padre se reveló también en el Antiguo Testamento; profirió su Verbo y creó un pueblo por medio de los patriarcas y profetas, mediante los cuales —consagrados por la fuerza e inspiración del Espíritu— se hacía oír y actuaba la salvación. El Verbo no resonaba en el hombre sin el Espíritu y éste no podía ser recibido sin el Verbo. Los primeros beneficiarios del Espíritu de Dios fueron los personajes carismáticos del Antiguo Testamento. Moisés fue agraciado con el Espíritu de Dios y los ancianos participaron de él (Núm 11,17,25. 26); Saúl y David lo recibieron en virtud de su cargo real (1 Sam 16,13.14); la nube de la gloria, es decir, el Espíritu Santo, descendió visiblemente (Ez 40,34-35) sobre el tabernáculo y sobre el templo de Salomón en el momento de la dedicación (1 Re 8,10); el Espíritu suscitó a los profetas (Is 48,16; Ez 2,2; 3,12.14; Os 9,7, etc.); el Siervo de Yahweh, como el Mesías de Is 11,2, estuvo investido por los dones del Espíritu (Is 42,1). Tal don, sin embargo, no estaba reservado sólo a los mediadores carismáticos. El Espíritu actuó directamente en el seno de la comunidad y en las almas de los individuos. Tras el destierro se habló de la presencia del Espíritu en medio del pueblo, para guiarlo, renovar sus sentimientos (Is 4,4; 63,10-14; Ez 11,19; 36,27; Hen 9,20). El profeta Joel (3,1-2) anunció la efusión universal del Espíritu en los tiempos escatológicos e Is 44,5 le atribuyó la conversión de los paganos. Según la perspectiva individualista del salmo 51,12-13, el Espíritu cumple su obra en el alma del justo (Sal 143,10). La literatura postexílica le atribuye al Espíritu una función cósmica (Sal 33,6; 104,29,30; Jdt 16,14; Sab 1,7; 12,1).

[21] En la epiclesis de la liturgia de Santiago, utilizada en Antioquía desde el siglo IV, se expresa de esta forma la presencia del Espíritu Santo en la historia de la salvación: «Envía . tu santísimo Espíritu, Señor y Vivificador, que está sentado contigo, Dios y Padre, y con tu Hijo unigénito; que reina, consustancial y coeterno. El habló en la Ley, en los Profetas y en el Nuevo Testamento, El bajó en forma de paloma sobre nuestro Señor Jesucristo en el río Jordán, reposando sobre El y descendió sobre los santos apóstoles. . el día santo de Pentecostés» A. HANGGI, I. PAHL, *Prex Eucharistica Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti* (Fribourg, Suisse 1968), 250

[22] Cf. Gén 1,2: «El *ruah Elohim* es el aliento contenido en la garganta de Dios antes de que emita la primera palabra creadora»: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación* (Sal Terrae, Santander 1986), 39. El salmo 33,6 asocia el ruah de Dios a su Palabra creadora, cf. S. BULGAKOV, o c., 303. «Toda actuación divina, en sus efectos, es pneumática. El Espíritu lleva a plenitud la obra del Padre y del Hijo.. Todo lo que es, existe y vive gracias a la afluencia permanente de energías y posibilidades que vienen del Espíritu cósmico . A través de las energías y posibilidades del Espíritu, el Creador mismo está presente en su creación»: J. MOLTMANN, *Dio nella creazione* (Queriniana, Brescia 1986), 21. Calvino escribió: «Spiritus Sanctus enim est, qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat in coelo et in terra»: J. CALVINO, *Institutio* I,13,14.

[23] Cf. A. ROBERT, art. *Médiation dans l'Ancien Testament,* en *BDS,* V, 1017-1018.

También la experiencia que Jesús tuvo del Espíritu fue tan abrumadora que sintió cómo «las profecías de la plenitud de los tiempos se estaban cumpliendo ya en su ministerio: el Reino ya había llegado» [24]. En la transfiguración el Espíritu se hizo sensible a los discípulos: ella no fue sólo una cristofanía, sino una pneumatofanía. El Espíritu, sin embargo, se ocultó, se «kenotizó», cuando Jesús entró en el despojamiento extremo de la pasión, en el abandono supremo [25]. En Getsemaní y en el Gólgota la kénosis del Hijo fue paralela a la kénosis del Espíritu. Este se ocultó y Jesús se sintió triste hasta morir [26]. La acción sensible del Espíritu quedó reducida a la pura potencialidad, aunque no suspendida. El grito de la muerte, «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46), testificaba que el Espíritu no había abandonado definitivamente al Dios-hombre. Allí, en el Gólgota, «mediante el Espíritu eterno Jesús se auto-ofreció inmaculado a Dios» (Heb 9,14) [27].

El reposo del Espíritu Santo sobre el Hijo no quedó interrumpido por la muerte: el cuerpo de Cristo en el sepulcro no conoció la corrupción porque el Espíritu Santo reposaba sobre El y lo sustrajo a ella. La resurrección de Cristo se cumplió, según la voluntad del Padre, en el Espíritu Santo que se manifestó como el Espíritu de la Gloria [28]; cuando el Hijo concluyó su kénosis en la glorificación total de la Ascensión, entonces concluyó la kénosis del Espíritu y se produjo Pentecostés [29]. Así como el Padre envió al Hijo *per Spiritum Sanctum* en la encarnación, del mismo modo el Hijo envió a los apóstoles *per Spiritum Sanctum* comunicándoles su Espíritu (Jn

[24] J. D G. DUNN, *Jesús y el Espíritu* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1981), 156.

[25] Cf. S. BULGAKOV, o.c., 371.

[26] En la muerte Jesús ya no se dirigió al Padre, sino a Dios: «Dios mío... Dios mío» Esta sensación de abandono tan diversa de la precedente —«porque el Padre está conmigo»— fue la más profunda kénosis del Espíritu Santo.

[27] Este texto se encuentra en la parte central de la Carta a los Hebreos Presenta la donación de Cristo como culminación de todos los sacrificios, como el sacrificio por excelencia. Y Jesús hizo oblación de sí «a través del Espíritu eterno» Sólo la potencia del Espíritu de Dios podía comunicar a Cristo el impulso necesario para realizar una oblación de tan gran eficacia, «una redención eterna una herencia eterna» (Heb 9,12 15): cf. A VANHOYE, *L'azione dello Spirito Santo nella Passione di Cristo secondo l'epistola agli Ebrei,* en *Credo in Spiritum Sanctum Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia,* I (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1983), 759-765

[28] «Y ahora, Padre, glorifícamente ante ti con aquella gloria que tenía ante ti antes de que el mundo existiese» (Jn 17,5); la gloria es el Espíritu Santo

[29] Cf S. BULGAKOV, o c , 367.

20,21-23) De esta forma, el Hijo encarnado es —al mismo tiempo— el nacido del Espíritu y el dispensador del Espíritu, el lleno del Espíritu y el dador del Espíritu, el engendrado por el Espíritu y el que engendra al Espíritu El Espíritu, como don del tiempo mesiánico, está unido a Jesucristo

4 El Espíritu como mediación

Herbert Muhlen define al Espíritu Santo no como mediador, sino como «mediación» Según 1 Tim 2,5, el hombre Jesucristo es el único mediador entre Dios y los hombres [30], pero el Espíritu nos une con Cristo Jesús Resucitado está presente en nosotros en la medida en que el Pneuma de Jesús está presente en nuestros corazones (Gál 4,6) «Esta mediación no es un elemento extraño introducido entre Cristo y nosotros, sino que por el contrario, de un modo misterioso, es la forma inmediata de nuestra relacion con el Cristo» [31]

El Espíritu se ha manifestado y continúa manifestándose como una persona en muchas personas, su función trinitaria es la de unir personas en cuanto que procede del Padre y del Hijo, es una persona en dos personas. La mediación del Espíritu no necesita intermediarios, es la inmediatez de nuestra relacion con Cristo El Espíritu de Cristo es también nuestro Espíritu, y «nos une a las múltiples personas como la mediación que se comunica a sí misma» [32] Según los datos escriturísticos, al «nosotros» de la Iglesia no se opone el Espíritu, sino Cristo mismo El Padre en el Antiguo Testamento y el Hijo en el Nuevo se expresan con el «yo», el Espíritu, nunca Pero la comunidad, que es el «nosotros», sólo es posible gracias al Espíritu que la habita «no es el sujeto común que está frente a múltiples personas, sino la comunión y la mediacion que se comunica a sí misma, gracias a la cual las múltiples personas están frente a Cristo Podemos decir incluso que es la inmediatez misma con la cual los cristianos están ante el Cristo» [33]

En Ef 2,18 se dice que tenemos acceso al Padre por medio de Cristo (δι' αὐτοῦ) en el único Espíritu (ἐν ἑνὶ πνεύματι) La preposición «en» (ἐν) no tiene una significación puramente local (el espacio

[30] Cf H MUHLEN, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1974), 555-566

[31] H MUHLEN, o c , 489

[32] H MUHLEN, o c , 553 Este autor afirma un poco mas tarde «La Iglesia es *una* persona «mistica» formada *por* muchas personas individuales, porque *una* persona divina (el Espiritu de Cristo) esta presente en lo mas intimo de ella misma («mistica» no tiene nada que ver aqui con «la mistica», sino con el «misterio»)» ID , o c , 553-554

[33] H MUHLEN, o c , 554

en el que tenemos acceso al Padre), sino también instrumental [34] tenemos acceso al Padre por Cristo gracias a la mediación del único Espíritu [35] En Rom 14,17 se afirma que la justicia, la paz y la alegría nos son comunicadas por el Espíritu Santo En Rom 8,15 Pablo afirma que el Espíritu nos «une» con el Padre cuando lo invocamos en el mismo Espíritu, o cuando El lo invoca en nosotros (Gál 4,6) En 1 Cor 6,11 Pablo reafirma que el «nosotros» de la comunidad ha sido justificado en el Espíritu, es decir, porque el Espíritu se ha comunicado Todos los dones de Dios son comunicados a través, mediante el Espíritu (1 Cor 12,4-11) Es más, el mismo Espíritu se comunica en ellos «El mismo es la mediación entre los diversos y diferentes carismas que de él fluyen» [36]

La función mediadora del Espíritu es estructuralmente diversa de la de Jesucristo El Espíritu no se ha hecho hombre como Jesús Es el Espíritu de Jesús y es nuestro Espíritu El mismo en todos. El Espíritu no entorpece la mediación de Cristo, la lleva a su plenitud

> «Puesto que no se "encarna" en una persona humana determinada, el Espiritu no es llamado "mediador", pero si se le puede considerar como la mediacion que se comunica a si misma El Espiritu Santo es uno e identico en el Padre, en el Hijo, en la naturaleza humana de Jesus y en nosotros El es verdaderamente la mediación universal, que, por su procesion del Padre y del Hijo, une todo con todo» [37]

5 Ecclesia Mediatrix

a) *Apertura del concepto teológico de mediación*

Si volvemos a las características fundamentales del concepto de «mediación» —hacer accesible lo inaccesible y realizar la re-unión de los dispersos o enfrentados—, descubrimos que estas funciones pueden ser ejercidas segun diferentes grados La realidad cósmica e histórica esta constituida a partir de esquemas de mediación Es algo así como un gran sistema en el que cada realidad particular ejerce su función, coordinada y abierta al todo Unas realidades son mediadoras con relación a otras A través del Espíritu, Dios Padre creó no sólo las cosas, sino las relaciones de comunión entre todas ellas

[34] Es el mismo caso que Ef 4,30 «Y no contristeis al Espiritu Santo de Dios, *por quien* (εν ᾧ) habeis sido sellados para el dia de la redencion»

[35] Cf H MUHLEN, o c , 556, OEPKE, *ThWNT*, II,536ss

[36] H MUHLEN, o c , 557

[37] H MUHLEN, o c , 558-559

Cada realidad es mediadora de gracia para las demas Así ha sido creada, constituida [38] Lo expreso genialmente M Buber cuando dijo «Al principio era la relación» La realidad histórica de los hombres está especialmente constituida por relaciones, por nexos de mediación La historia se crea y fluye a través de mediaciones, positivas o negativas mediaciones de gracia o de pecado

b) *La Iglesia, sacramento del Unico Mediador y de la Unica Mediación*

El Espíritu hace que la mediación de Jesucristo siga siendo eficaz aquí, en nuestro mundo, en nuestra historia La acción mediadora del Espíritu, que aquí se manifiesta, situa la categoría de «mediación» en un horizonte abierto Ni siquiera aquello que parece exclusivo de Jesucristo, su mediación, es monopolio absoluto suyo El Espíritu hace que Jesús comparta aquello que le es mas propio El Espíritu, que crea la interioridad del «Mediador», suscita asimismo la exterioridad del «Mediador», es decir, extro-vierte su mediacion, haciendo que ésta sea compartida

El Espíritu, al mismo tiempo que afirma al «solus Christus» como «Christus Mediator», nos hace proclamar «solus Christus nunquam solus» Cristo, el Señor Resucitado, ha incorporado a sí, por la fuerza de la Resurrección, a su Iglesia, y en ella a cada uno de los creyentes La Iglesia es el Cuerpo de Cristo Y por esto los in-corporados a Cristo participan de alguna manera en su ser y en su actuar «hijos en el Hijo», «sacerdotes en el único Sacerdote», «señores en el único Señor», «mediadores en el Unico Mediador» El Señor Resucitado tiene un cuerpo pneumático, un cuerpo penetrado íntimamente por el Espíritu Y como el Espíritu es amor, fuerza expansiva, agente de comunión universal, por eso, el Cuerpo pneumático del Señor está en comunion con todos, especialmente con aquellos que lo aceptan personalmente Y con ellos y desde ellos sigue ejerciendo su función mediadora

La mediación de la Iglesia es sacramento de la mediación única de Jesucristo Es la mediación de la Esposa que forma un solo cuerpo con el Esposo La Iglesia es auténticamente la Iglesia de Jesucristo cuando toda ella es reflejo de la única mediación, cuando toda su luz es sólo el reflejo de la Luz de las Gentes, que es Cristo Así se convierte en el ámbito desde el que el Unico Mediador ejerce su mediación

[38] Cf J MOLTMANN, *Dio nella creazione* (Queriniana, Brescia 1986), 23-24

La Iglesia es, a su vez, la primera agraciada con la mediación de Cristo Jesús Todo en ella (su ser, su actuar, sus instituciones) ha sido y es originado por el Unico Mediador Por institucion de Jesus, el Mediador, los elementos constitutivos de la Iglesia se convierten en mediaciones Entre las diversas mediaciones eclesiales, los sacramentos ocupan un lugar eminente, pues en ellos está comprometido todo el ser de la Iglesia y manifiestan con la maxima transparencia al unico Mediador La Iglesia no tiene poder para instituir estas mediaciones sacramentales Sólo el Señor las ha instituido Los sacramentos —sobre todo la Eucaristía— remiten a la Iglesia al «puesto vacío», que es el que corresponde a su Señor, un puesto que ella no puede ocupar sin destruirse, y del cual sólo puede hacer memoria «La celebración sacramental constituye para la Iglesia la mediación antropológica más radical de su dependencia respecto a Cristo y es la más alta confesión en acto de su identidad» [39]

La Iglesia es el sacramento del Unico Mediador y de la Unica Mediación espiritual Atendiendo a este segundo aspecto, los carismas son «manifestación del Espíritu (φανέρωσις τοῦ πνεύματος)» (1 Cor 12,7), manifestaciones de la «mediacion pneumática» La mediación del Espíritu se visibiliza y hace realidad en cada uno de los carismáticos, que han recibido la unción espiritual Todos ellos quedan asumidos en su única mediación

> «Habiendo recibido todos nosotros el unico y mismo Espiritu, estamos en cierta manera intimamente "mezclados" los unos con los otros y con Dios Hay un solo Espiritu indivisible, el cual reune en si los espiritus que se distinguen entre si por su existencia individual y los hace aparecer como si tuvieran una unica existencia en el» [40]

Esta «mediacion espiritual» se hace particularmente efectiva en la «communio sanctorum», que tiene su ámbito privilegiado en la Iglesia triunfante o glorificada

c) *La mediación de la Iglesia triunfante*

El don del Espiritu es una gracia de amor Quien ama vive en las personas amadas Por esto «un cristiano que ama, santifica en su corazón a la persona amada, vive por Dios en favor del otro, igual

[39] L M CHAUVET, *Symbole et sacrement Une relecture sacramentelle de l existence chretienne* (Du Cerf, Paris 1987), 391

[40] CIRILO DE ALEJANDRIA, *In Joh* 11,11 PG 74,561 Juan Crisostomo escribio asimismo «Todos los fieles dispersos por el mundo entran en comunion reciproca en el Espiritu Santo, y asi, quien se encuentra en Roma sabe que los indios son sus miembros» JUAN CRISOSTOMO, *In Joh* 65,1 PG 59,361

que su Señor, que pudo decir: "Yo me consagro a mí mismo, para que ellos sean consagrados..." (Jn 17,19)» [41]. «Cuando dos están unidos por el amor, el uno puede satisfacer por el otro» [42], uno es mediación de gracia para el otro. «La caridad hace común a todos los bienes de cada uno» [43]. Dos seres que se aman no hablan del amor en singular, sino de «nuestro amor», a través del cual uno está unido al otro. Entre dos esposos que se aman desde hace muchos años se establece una unión que no es del orden puramente sentimental, afecta al núcleo más íntimo de la persona: el yo de cada uno se construye en esta relación. Así es la gracia del Espíritu: no consiste ante todo en un bien, sino en una relación que une. La gracia convierte al hombre en un ser relacionado con lo divino, y en esa relación le confiere y construye su personalidad. «La comunión de los santos no es tanto un compartir bienes cuanto una comunión de personas» [44].

Los santos, amando a sus hermanos, los unen a sí mismos y los consagran en su santidad. Pertenecemos a quienes nos aman en el Espíritu. Los santos nos poseen, pero sin alienar nuestra libertad; se unen a nosotros en la donación de sí mismos. Esta es su gloria: dándose a los otros en el Espíritu, son los primeros en el Reino. Se descubre aquí cuál es la fuerza mediadora del Amor de los santos, es decir, aquellos y aquellas que han sido poseídos por el Espíritu y en quienes el Espíritu se manifiesta sin entorpecimiento.

El capítulo VII de la *Lumen gentium* presenta una admirable teología de la «communio sanctorum» y de la relación entre la Iglesia peregrina y la Iglesia triunfante, primicia de la cosecha escatológica. He aquí las ideas fundamentales:

— El punto de partida es la afirmación de la función permanente del Señor Resucitado como mediador: Cristo, levantado en alto sobre la tierra, atrae hacia Sí a todos los hombres; está sentado a la diestra del Padre y «sin cesar actúa en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia y por ella unirlos a Sí más estrechamente y, alimentándolos con su propio Cuerpo y Sangre, hacerlos partícipes de su vida gloriosa» (LG 48).

[41] F. X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale* (Ed. Paoline, Roma 1984), 98.

[42] TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, III, q.48, a.2, ad 1. «Es posible satisfacer a Dios por otro, como por sí mismo... porque la caridad hace que dos hombres se hagan un solo hombre. La caridad hace que quien sufre por un amigo haga la satisfacción más agradable a Dios de lo que sería si sufriese sólo por sí mismo» TOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, 3,158.

[43] JUAN CRISOSTOMO, *De perfectione caritatis:* PG 56,281.

[44] F. X. DURRWELL, o.c., 101.

— Afirma, en segundo lugar, que existe una misteriosa intercomunión entre los que murieron en el Señor y nosotros. Todos los discípulos de Cristo, los que murieron y los que vivimos, «aunque en grado y formas distintos, estamos unidos en fraterna caridad y cantamos el mismo himno de gloria a nuestro Dios. Porque todos los que son de Cristo y tienen su Espíritu crecen juntos y en El se unen entre sí, formando una sola Iglesia. Así que la unión de los peregrinos con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la fe constante de la Iglesia, se fortalece con la comunicación de los bienes espirituales» (LG 49).

— Los que han sido asumidos en la gloria del Señor ejercen sobre nosotros un influjo benéfico a través de su permanente intercesión ante Dios. «Los que llegaron ya a la patria y gozan de la presencia del Señor, por El, con El y en El no cesan de interceder por nosotros ante el Padre... su fraterna solicitud ayuda mucho a nuestra debilidad» (LG 49).

— La Iglesia ha ido tomando conciencia de su comunión íntima con aquellos que se han destacado por su fidelidad a Cristo y de su presencia ejemplar entre nosotros. «Siempre creyó la Iglesia que los apóstoles y mártires de Cristo, por haber dado un supremo testimonio de fe y de amor con el derramamiento de su sangre, nos están íntimamente unidos... A estos se unieron después también aquellos otros que habían imitado más de cerca la virginidad y la pobreza de Cristo y, en fin, otros, cuyo preclaro ejercicio de virtudes cristianas y cuyos divinos carismas hacían recomendables a la piadosa devoción e imitación de los fieles» (LG 50).

— Los santos, las santas, son para nosotros, los creyentes, símbolos mediante los cuales Dios se manifiesta y se hace presente entre nosotros. Son los iconos vivientes de Dios. A través de ellos, Dios Padre nos habla, nos manifiesta su Reino, nos atrae hacia El, nos une e identifica con Jesucristo. El Concilio presenta la memoria de los santos como un «sacramento viviente de Jesucristo»; y exhorta a entrar en comunión de amor y amistad con ellos. «Dios manifiesta a los hombres en forma viva su presencia y su rostro en la vida de aquellos, hombres como nosotros, que con mayor perfección se transforman en la imagen de Cristo. En ellos El mismo nos habla y nos ofrece un signo de ese reino suyo, hacia el cual somos poderosamente atraídos, con tan gran nube de testigos que nos cubre y con tan gran testimonio de la verdad del Evangelio... Porque así como la comunión cristiana entre los viadores nos conduce más cerca de Cristo, así el consorcio con los santos nos une con Cristo, de quien dimana como de Fuente y Cabeza toda la gracia y la vida del mismo pueblo de Dios. Conviene, pues, en sumo grado, que amemos a estos amigos y coherederos de Jesucristo, hermanos también nuestros y

eximios bienhechores; rindamos a Dios las debidas gracias por ellos... Todo genuino testimonio de amor ofrecido por nosotros a los bienaventurados, por su misma naturaleza, se dirige y termina en Cristo, que es la corona de todos los santos» (LG 50).

En Cristo y desde Cristo Resucitado la Iglesia triunfante, que es la esposa embellecida y engalanada para las bodas eternas, comparte la función mediadora. No la oscurece. Muestra su eficacia. El Concilio ha destacado el primado de Jesucristo: de El dimana como de Fuente y Cabeza toda la gracia y la vida. Pero ha afirmado al mismo tiempo que actúa a través de aquellos que son sus imágenes, que le han sido fieles. No obstante, el Concilio, en estos textos, ha olvidado la dimensión pneumatológica que explica el porqué de la comunión entre la Iglesia glorificada y la Iglesia peregrina, el modo del influjo mutuo, la razón de la presencia. Porque ellos están presentes a nosotros «in Spiritu». Su función intercesora, mediadora, tiene como ámbito la única Mediación, que es el Espíritu. Esta ausencia pneumatológica se echa de ver en la explicación de la función mediadora de María, de su intercesión, de su influjo sobre los que peregrinamos.

III. MARIA, PARADIGMA DE LA MEDIACION DE JESUCRISTO, DEL ESPIRITU Y DE LA IGLESIA

Tras este largo recorrido estamos en condiciones de abordar el tema de la mediación mariana.

1. La clave cristológica: expresión, símbolo de la mediación de Cristo

La encíclica *Redemptoris Mater* habla de la mediación materna de María, presentándola como la «esclava del Señor». En la anunciación le fue revelado a María quién era el único mediador entre Dios y los hombres: aquel que sería el hijo de sus entrañas por obra del Espíritu. Al aceptar sin condiciones la maternidad, María aceptó al mediador, al Hijo del Altísimo. María se sometió totalmente a la voluntad de Dios (Lc 1,38). Este es «el primer momento de sumisión a la única mediación, la de Jesucristo: la aceptación de la maternidad por parte de la virgen de Nazaret» [45].

Por su fe, María fue «la compañera singularmente generosa» de Jesús. Le siguió radical y totalmente. Su vida fue un constante asociarse a Jesús, como la primera discípula y seguidora. De este modo, «María entraba de manera muy personal en la única mediación entre

[45] JUAN PABLO II, *Redemptoris Mater*, n.39.

Dios y los hombres, que es la mediación del hombre Cristo Jesús» [46].

Sin Jesucristo, María habría sido como un sarmiento cortado de la vid, como una esclava sin redentor, como un vientre materno sin fruto, como una mujer sin gracia de Dios. Todo lo que ella era se lo debía a él. Todo lo había recibido de Dios por medio de él.

2. La clave pneumatológica: María transparencia del Espiritu-Mediación

La existencia de María estuvo caracterizada por tres momentos pentecostales: el pentecostés de la encarnación, el pentecostés eclesial y el pentecostés de su resurrección-ascensión.

En el Pentecostés particular de la Encarnación, María fue cubierta por la sombra y la fuerza del Espíritu en orden a la dei-maternidad. Quedó convertida en la pneumatófora. La persona humana de la pneumatófora testifica que la encarnación del Logos y la inhabitacion del Espíritu Santo en el hombre, en su conjunto, hacen de la encarnación divina como un acto diádico. En la Virgen se revelan el Hijo y el Espíritu.

La comunicación del Espíritu a María no fue transeúnte, ni meramente funcional, pues ésas no son las características del Espíritu en el nuevo eón; hay que afirmar con Pablo que «los dones de Dios son irrevocables» (Rom 11,29). ¿No es el Espíritu del Nuevo Testamento el Don de Dios por excelencia? El Espíritu que la hizo madre del Hijo de Dios, de Jesús, permaneció en ella como permanente fuerza creadora, como continua fuente de maternidad y de acogida de la vocación del Padre. Sin el Espíritu, María habría cesado de ser la Theotokos. Por la fuerza del Espíritu, María respondió «Fiat», es decir, vivió como un «fiat» incesante. No sólo se convirtió en Madre, también en Creyente, como lo reconoció, movida por el Espíritu, Isabel. Bajo la fuerza del Espíritu, María proclamó el Magnificat, o hizo de su vida un Magnificat existencial. El Espíritu la llevó, como a Jesús, al desierto de la tentación: en el templo ella escuchó la profecía de la espada que atravesaría su alma, al templo hubo de acudir para buscar al Hijo perdido, el Espíritu la mantuvo firme en las pruebas de la fe, cuando no comprendía, el Espíritu la llevó al monte del Calvario. Y el Espíritu suscitó en ella la respuesta obediente: la hizo vivir de la Palabra que sale de la boca de Dios, acoger la voluntad del Padre hasta la muerte, adorarle como Dios único. La

[46] *Redemptoris Mater*, n.39.

bajada del Espíritu Santo en la anunciación no se redujo, pues, a la sola concepción y dar a luz; después de la concepción, María no quedó privada de la gracia. El Espíritu Santo «no la abandonó después de la navidad de Cristo, sino que permaneció con ella por todos los siglos con toda la fuerza de la anunciación. Por esto, su dei-maternidad, su relación con el Verbo encarnado, dura también eternamente» [47]. Por eso, María fue la Pneumatófora por excelencia.

Las relaciones históricas entre María y Jesús fueron correlativas a las relaciones entre María y el Espíritu. El Espíritu, presente en María, tenía su lugar natural en Jesús. El Espíritu actuaba en María desde Jesús. El pentecostés mariano y el pentecostés crístico convirtieron al Espíritu en una persona en dos personas: Jesús y María. María, movida por el Espíritu, como fiel discípula, supo ir recreando sus relaciones con Jesús a medida que el Reino se iba manifestando: supo ser madre primero, discípula después, madre espiritual del discípulo finalmente. María recorrió con su Hijo el camino de la humillación kenótica y participó maternalmente en su pasión salvífica. También el Espíritu se ocultó para ella, se «kenotizó», cuando llegó el momento del despojo supremo del Hijo en Getsemaní y en el Gólgota. María experimentó viva la muerte del Hijo, la kénosis del Espíritu. También ella, mediante el Espíritu eterno, se auto-ofreció inmaculada a Dios [48]. La pérdida de Jesús fue para María la experiencia del Espíritu reducido a potencialidad. Es verdad que el cuarto evangelista hace a María y al discípulo amado como los primeros herederos del Espíritu de Jesús, pues El, al morir, se lo entrega; e indudablemente que lo fueron, pero ¿en ese momento? Tal vez, con mayor verosimilitud histórica, haya que decir que el espacio de tiempo transcurrido entre el Viernes Santo y la Resurrección fue también un tiempo de profunda kénosis para María, la kénosis de Jesús y del Espíritu en ella: «descendit ad inferos». Junto a la cruz estuvo María, la madre de Jesús, la discípula, la madre espiritual. Con todas las dimensiones de su ser participó en el sacrificio de su Hijo. El Espíritu unificó el destino de Jesús y de María, los hizo entrar en una comunión interior inimaginable. Ambos entraron en la noche del Espíritu.

Cuando aconteció el Pentecostés eclesial, allí estaba María para acoger un nuevo proceso de unificación de destino. El Espíritu, que la había unificado a Cristo, hace que ahora comparta el destino de la Iglesia. Sobre la primera asamblea eclesial, de la que ella forma parte, desciende el viento impetuoso y las llamaradas ardientes del Espíritu. El Espíritu-sombra-fuerza que había descendido sobre ella en la Encarnación, se convirtió en el Pentecostés eclesial en Espíritu-viento-fuego que lanza y derrama a la Iglesia sobre el mundo. Jesús les había prometido a los discípulos, y entre ellos a María: «Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados en el Espíritu Santo dentro de pocos días» (Hech 1,5). Junto con todo el pueblo de Dios, mientras oraba, María fue bautizada y el Espíritu Santo bajó sobre ella en forma de llamarada de fuego. Así quedó convertida en la gran Testigo de Jesús, en un símbolo precioso para los discípulos, que la acogieron para formar parte de su mundo espiritual. La presencia de María en el Pentecostés eclesial revela la profunda e íntima sintonía que se estableció entre María, los Doce y todos los demás creyentes. El Espíritu se manifestó como una persona en muchas personas. María, identificada con el Espíritu, comenzó a realizar el ministerio espiritual de la caridad que unifica. La presencia de María en la Iglesia, tras la ascensión, se caracterizó por su silencio y el olvido de sí. Obedeció el querer del Padre al recibir el Espíritu divino y conservó este don, que la hizo digna de la glorificación y la preparó para recibirla.

María, la esclava del Señor, gustó la muerte natural y humana y fue resucitada por su Hijo en virtud del Espíritu Santo. En la madre de Dios se pre-realizó aquella transfiguración del mundo y aquella glorificación de la creación que habrán de cumplirse en el eschaton: «El cuerpo y el alma de María han recibido la consagración total del Espíritu, que es comunión-amor. En el Espíritu, María es un corazón que no deja de amar. El amor la aproxima a nosotros; el Espíritu le permite hacerse presente en el hondón de nuestra alma. Y, en su misterioso acercamiento, María es "portadora de aromas"; por la resurrección, la identificación con su Hijo Jesús ha llegado a su plenitud; la cercanía de María, mucho más que durante su vida histórica, nos evoca a Jesús, nos comunica a Jesús; ella no interfiere, es pura transmisión. Por eso, la presencia de María no estorba la comunicación con Dios; su presencia siempre es discreta, silenciosa, transparente. En ella se nos revela un misterio: Dios no ha querido aproximarse a los hombre sin los hombres» [49].

En su ser personal, María, desde la Encarnación hasta la Asunción, va siendo cada vez más perfecta transparencia de la revelación hipostática del Espíritu Santo. Hay dualidad de naturalezas —divina y humana—, dualidad de hipóstasis —el Espíritu y María—, pero

[47] S. Bulgakov, o.c., 367-368.

[48] Cf. Heb 9,14: «Beata Virgo in peregrinatione fidei processit, suamque unionem cum Filio fideliter sustinuit usque ad crucem, ubi non sine divino consilio stetit (cf. Joh. 19,25), vehementer cum Unigenito suo condoluit et sacrificio Eius se materno animo sociavit, victimae de se genitae immolationi amanter consentiens» (LG 59).

[49] J. C. R. García Paredes, *María en la comunidad del Reino. Síntesis de Mariología* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1988), 258.

transparentes la una a la otra, hasta tal punto que una deviene manifestación y revelación de la otra [50]

Pero María no es equiparable al Espíritu en el aspecto de la mediación María tiene acceso al Padre por Cristo gracias a la mediación del unico Espíritu (cf Ef 2,18) María no puede ser madre, discípula de Jesús por sí misma sólo mediante el Espíritu María nunca es una persona en muchas personas, no habita inmediatamente en nosotros, no es «el nosotros» donde se realiza el encuentro con Dios y con los hombres No tenemos acceso inmediato a ella, la glorificada, a no ser «mediante el Espíritu y mediante Jesús el Señor» No es equiparable la función de «advocatus» (Paráclito) del Espíritu y la función de «advocata» de María, «la intercesión de María sólo puede ser concebida en dependencia de la del Espíritu Santo, en cuanto éste es la mediación que se comunica a sí misma, y en subordinación absoluta a esta última» [51]

María no debe ser llamada ni proclamada «mediadora» a costa del olvido o preterición de la mediación del Espíritu Al Concilio le faltó resaltar este aspecto fundamental y también a los documentos pontificios posteriores que tratan sobre la mediación mariana Lo que se dice en LG 60 sobre la relación entre María y la mediación de Cristo, ¿no debería decirse igualmente de la mediación del Espíritu? La función materna de María en manera alguna oscurece, disminuye la mediación del Espíritu, sino que es un signo de su poder; y ella depende en todo del Espíritu.

3 María, símbolo de la mediación de Cristo en el Espíritu

¿En qué sentido es entonces María «mediadora» o «mediación»? Estimo que hemos de pasar de la concepción de la mediación entendida como eficacia a la mediacion entendida como símbolo, tal como el mismo Concilio insinúa («virtutem eius ostendit»). Semejante distinción —eficacia y símbolo— no presenta mayor dificultad para quienes están familiarizados con la teología sacramental Ha sido una cuestión muy debatida en tiempos pasados el tipo de eficacia propia de los sacramentos se ha hablado de la causalidad física, de la causalidad moral, olvidando que toda explicación debería tener en cuenta el axioma tomista de que los sacramentos «sunt in genere signi» y que «significando efficiunt gratiam» [52] La teología sacramental, la teología del simbolo, es bien consciente del tipo peculiar de eficacia que conlleva la representación simbólica, el simbolo —que no se confunde con un mero signo— María es mediadora en cuanto símbolo de mediación, y en cuanto símbolo ella abre un espacio de mediación Se trata, evidentemente, de un símbolo personal, que establece un tipo de relación autónoma con lo simbolizado, diferente del símbolo material, que es pura pasividad

[50] Cf S Bulgakov, o c , 367

[51] H Muhlen, *El Espíritu Santo en la Iglesia* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1974), 579

[52] En las Sentencias, Tomas de Aquino afirmaba «Sacramentum est in genere causae et signi» (*In IV Sent* d 1, q 1, a 1) En la Suma Teologica, sin embargo, escribio «Sacramentum est in generi signi» (*Summa Theologica* III, q 60, a 1)

Su relación con el Espíritu y con Jesús fue y sigue siendo tan intensa, tan transparente, que en ella todo es evocación del Espíritu y de Jesús Por su acogida de la Presencia Espiritual, María se ha convertido en un símbolo viviente del Espíritu, del Hijo [53] Así lo ha comprendido la teología griega, ya decía Juan Damasceno que «el solo nombre de la Theotokos contiene todo el misterio de la economía de la salvación» [54], y Bulgakov «Sin ser Dios, ni Dios-hombre, María comunica la vida divina de la Santísima Trinidad, en su total capacidad del Espíritu» [55] En este sentido María es servidora de la mediacion del Espíritu, porque allí donde ella sea evocada, donde esté presente, ella será diafanía del Espíritu

En María se verifica hasta dónde llega el poder mediador del Espíritu Este le revela el Misterio de Jesús, le quita el velo, le ofrece el don de la sabiduría, le hace guardar en su corazón la memoria de Jesús El Espíritu «hace que María pueda realizarse como persona bien concreta, en relación a Cristo individualiza a María como persona humana, capacitándola para asumir su propia vida y decir "yo" (= yo quiero) ante Dios Padre» [56] María ejerce su ministerio de madre espiritual del discípulo gracias al Espíritu María ora en la comunidad, clama al Abbá y celebra la fracción del pan mediante el Espíritu De esta forma, María es la obra maestra de la función mediadora de Cristo en el Espíritu

Este planteamiento pone en cuestión afirmaciones tradicionales como éstas «la mediación universal de María es la misión que ella tiene de impetrar a Dios todo tipo de gracias (temporales y eternas) y de distribuirlas entre los hombres» La gracia es entendida como una realidad desconectada de la Gracia hipostática que es el Espíritu, además de eludir cualquier tipo de referencia cristológica Según el Nuevo Testamento, Jesucristo intercede por nosotros ante el Padre,

[53] Cf E Testa, *Maria terra vergine icona della Chiesa e socia della Trinita* en *Mar* 137 (1987) 87 106 El autor, en un articulo sumamente interesante, parte del texto de Marcos el Diacono (que se encuentra en Ireneo, *Adv haer* I,15,3), segun el cual la Iglesia se identifica con la Virgen y ambas con la Trinidad

[54] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, III,12 PG 94,1028B-1032C

[55] S Bulgakov, o c , 366

[56] X Pikaza, *Maria la persona humana Relaciones entre mariologia antropologia y misterio trinitario* en *Mar* 137 (1987), 158

el Espíritu intercede por nosotros aquí en la tierra. A María no se le puede asignar la función del Espíritu. Ella, glorificada, está, junto con la Iglesia, íntimamente vinculada a Jesucristo, nuestro Intercesor ante el Padre. Por otra parte, ¿qué significado tiene «distribución de gracias entre los hombres»? Teológicamente es un despropósito asignar a María la inmanencia en los hombres que sólo corresponde al Espíritu. Esa explicación tradicional de la mediación no puede ser sostenida teológicamente. Es más: deja a María desprovista de su riqueza interior, de todo su mundo de referencias.

La mediación mariana no es un complemento de la única mediación de Cristo y del Espíritu. Es su símbolo. ¿Y cuál es la identidad teológica de esta mediación? María es mediadora como lo es la Iglesia. Es mediadora en la Iglesia triunfante.

4. María en la mediación de la Iglesia

El Concilio se preocupa en resaltar la diferencia esencial existente entre la mediación propia de Cristo y la mediación de María (LG 62). Lo mismo hay que afirmar de la mediación de María respecto a la mediación del Espíritu. Pero, por otra parte, el Concilio sitúa la mediación de María en la Iglesia. Así como el sacerdocio de Cristo es participado de formas diferentes por los miembros del pueblo de Dios, así como la bondad de Dios se difunde pluriformemente entre las criaturas, así también «la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita una variada cooperación entre las creaturas participada desde la única fuente. La Iglesia no duda en atribuir esta función subordinada a María» (LG 62).

La mediación de María es, pues, mediación participada. Dentro de la Iglesia se dan diferentes modos, incluso esencialmente distintos, de participar en la mediación, tal como sugiere la comparación conciliar al comparar la mediación con el sacerdocio de Cristo [57]. En todo caso, el Concilio afirma que la única mediación de Cristo es participada por las creaturas y éstas pueden cooperar en ella.

María ocupa un lugar único en la Iglesia en su condición de madre-virgen de Jesús, primera creyente y madre espiritual del discípulo amado. Para describir el lugar que ella ocupa en la Iglesia mediadora, juzgo especialmente adecuado el planteamiento mariológico de

[57] El Concilio afirma que «sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; unum enim et alterum suo peculiari modo de uno Christi sacerdotio participant» (LG 10), asimismo podemos afirmar que la mediación de María difiere de la mediación de los fieles «essentia et non gradu tantum», aunque una y otra «suo peculiari modo de una Christi mediatione participant».

Urs von Balthasar. Para este gran teólogo, «María comenzó siendo Madre, pero en la cruz acabó convirtiéndose en la Esposa, la quintaesencia de la Iglesia» [58]. María es la imagen original y el centro personal de la Iglesia-Esposa, es la esposa arquetípica de Cristo [59], por eso puede ser denominada madre y esposa espiritual del Hijo. En María la Iglesia estaba incoativamente presente; por la presencia del Espíritu en ella, María respondió en total disponibilidad, como inicio y representante de la nueva humanidad. El Espíritu creó en ella y desde ella un «nosotros» [60]. Acompañando a Jesús y participando con El en la pasión, María se convirtió en esposa del Señor, en Iglesia: «La Iglesia nace cuando Jesús muere, cuando exhala el Espíritu, cuando se abre su costado; pero nace también cuando el sí femenino a la voluntad de Dios se transforma en la fecundidad inagotable de la nueva Eva... La cruz es el cumplimiento de toda conyugalidad entre el hombre y la mujer, entre el cielo y la tierra» [61]. Cuando María en la cruz y en pentecostés se convierte en Iglesia, concluye y corona su camino de cumplimiento de la voluntad del Padre, de seguimiento de Cristo y de docilidad al Espíritu. En la primera asamblea eclesial ella recibió el Espíritu de la Iglesia. María es el origen oculto de la Iglesia. La Iglesia es la plenitud manifiesta de María.

Y, para concluir esta reflexión, evoquemos la siguiente oración de nuestro Ildefonso de Toledo († 667), que trasluce de forma ejemplar cómo en María tenemos el símbolo de la mediación de Cristo en el Espíritu:

> «Te pido, oh Virgen Santa, obtener a Jesús por mediación del mismo Espíritu por el que tú has engendrado a Jesús. Reciba mi alma a Jesús por obra del Espíritu por el cual tu carne ha concebido al mismo Jesús... Que yo ame a Jesús en el mismo Espíritu en el cual tú lo adoras como Señor y lo contemplas como tu Hijo» [62].

[58] H. U VON BALTHASAR, *Au coeur du Mystère rédempteur* (Sentiers de lumière 1) (Paris 1980), 62.

[59] Cf. ID., o.c., 62-63.

[60] «En ella la Iglesia ha llegado ya a la perfección, porque el Espíritu —en quien ella ha respondido "Sí"— es siempre el Nosotros en Dios y ha iniciado en la tierra su obra de decir nosotros y ser nosotros»· H. U. VON BALTHASAR, *Katholische Aspekte des Mysteriums* (Kriterien 36) (Einsiedeln 1975), 57.

[61] H. U. VON BALTHASAR, *Kleine Fabel fur verunsicherte Laien* (Kriterien 55) (Einsiedeln 1980), 72.

[62] ILDEFONSO DE TOLEDO, *De virginitate perpetua Sanctae Mariae,* c.12: PL 96,106.

IV. LA NUEVA EVA Y EL MISTERIO DE SU MATERNIDAD ESPIRITUAL

1. ¿La nueva Eva?

La reflexión teológica de este capítulo nos permitirá entender ya mejor, adecuadamente, el significado teológico de la mariología estructural de los Padres de la Iglesia. Cuando ellos hablaban de la «nueva Eva» podían sugerir que junto al principio cristológico masculino de salvación y equiparado a él había otro principio mariológico femenino de salvación. Ya en el estudio de la teología de los Padres vimos que tal equiparación no existía. Pero ahora lo vemos más confirmado. No se puede decir que sin «nueva Eva» y únicamente con el «nuevo Adán» no habría habido nuevo génesis. No se puede afirmar que si María no hubiese desatado con su obediencia el nudo de la desobediencia de Eva, no habría habido redención, ni recapitulación, ni recirculación. El principio de salvación es Cristo Jesús en el Espíritu

En las reflexiones precedentes hemos visto que la íntima comunión entre María y Jesús en el Espíritu hace de María la primera destinataria de la Mediación y del Mediador. En ella la mediación produce su efecto más maravilloso y sosprendente. En este sentido, todo en María se enciende y se hace el símbolo más esplendoroso de la mediación de Jesús.

Pero, al mismo tiempo, hay que decir que los dones de Dios son comunicables. «Lo que recibisteis gratis, dadlo gratis». La gracia circula, se contagia, se hace mediación de mediación hasta llegar al último objetivo. Y la gracia circula contando con las personas. Es un acontecimiento interpersonal. Por eso la persona de María, como mujer creyente y abierta a la Gracia, no puso obstáculos. Con su Fiat la Gracia llegó a nosotros en toda su autenticidad.

A la teología feminista no le suele agradar la denominación de María como «nueva Eva» y la visión teológica que comporta. De hecho supone un tratamiento discriminatorio hacia la mujer. Nuestra recepción del texto de Gén 3 a través de la patrística ha marcado su carácter trágico y la subordinación de la mujer. La teología feminista reclama justamente una interpretación del Génesis diferente. Más allá de la lectura del texto que vincule a Eva con la naturaleza predominantemente pecaminosa y al pecado mismo con un acto puntual de orgullo y desobediencia.

Pero el relato del Génesis es arquetípico, es decir, representa las características esenciales de la vida humana total (hombre y mujer) tal y como eran en el tiempo del autor yahwista. Cuando fue interpretado en ámbito helenista (Jerónimo, Ambrosio, Agustín) se des-

virtuó el mensaje inequívoco de que la mujer es alguien distinto y superior a los animales, igual que Adán y que el sufrimiento y el dolor son la marca del pecado y no de la creación.

Se hacen necesarios dos principios de salvación: el masculino y el femenino. El principio masculino se denomina «nuevo Adán», el femenino «nueva Eva». Si el masculino es Jesús y el femenino María, ya se aprecia el desequilibrio. ¡Obviamente en favor del principio masculino, con todas sus consecuencias! La teología feminista ve en ello la justificación del papel secundario concedido a la mujer en el ámbito de la salvación y el hecho de que mujer y varón no sean considerados exactamente iguales en las mediaciones salvíficas. El varón puede representar a Jesús; la mujer, no. Si Cristo rescata lo masculino, obviamente, al ser lo femenino rescatado por María, seguiría teniendo todas las de perder. Ello supone una mala forma de entender la redención. Como muy bien escribió P. M. Sarmiento, hay que optar por una clave de interpretación holística: «esto sólo será posible si creemos verdaderamente en la salvación del ser humano como re-creación en Cristo. La nueva criatura en Cristo Jesús está más allá de la diferencia sexual, porque él unió a la plenitud de Dios la plenitud de todo lo humano. La diferencia en Jesús no se balancea hacia lo masculino por el hecho de su encarnación en un hombre varón. Los perfiles de su anuncio y de su experiencia de Dios recogen todos los perfiles de la experiencia humana tanto femenina como masculina. En este sentido se podría hablar de un retorno al Edén en el que el ser humano, hombre y mujer, está, como en todo, amado por Dios en unidad» [63].

En Jesús queda liberado lo masculino y lo femenino. Lo que nos caracteriza a las personas humanas no es el hecho de que unas son femeninas y otros masculinos, como si de una alternativa se tratara. En toda persona humana hay una dimensión masculina y una dimensión femenina, aunque una de ellas configure prevalentemente esa persona que al final definimos como mujer o varón.

Mi punto de vista es que cuando Ireneo y los demás Padres de la Iglesia, tras de él, descubren en María a la nueva Eva y le asignan una función en el misterio de la salvación, están haciendo referencia a un esquema de fondo mítico. Con él indican que la salvación debe ser total, holística. ¿En quién descubrir mejor que en el personaje histórico de la madre de Jesús al principio femenino?

[63] P. M. SARMIENTO, *Del Apocalipsis al Génesis. Teo-antropología más allá de los masculino-femenino*, en AA. VV., *Algunas mujeres nos han sobresaltado. Vida consagrada: femenino y masculino plural* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1993), 70-71.

Muchos, todos estamos llamados a colaborar en la salvación que tiene como principal protagonista al nuevo Adán, a aquel que recapitula a toda la humanidad, masculina y femenina Pero hombres y mujeres, en la medida en que seguimos a Jesús, entramos en comunión de vida y misión con él, colaboramos en su acción salvífica María fue la primera y la más excelente colaboradora Lo fue con su maternidad física y en la fe Pero no fue la única Ella representa lo mejor de la Iglesia Pero tras de ella están todos aquellos y aquellas que se asocian a Jesús y con él se entregan a la salvación del mundo.

2 María, madre espiritual

La maternidad espiritual es maternidad en el Espíritu En la Iglesia hablamos de «padre espiritual», «madre espiritual» Es verdad que Jesús nos pidió que no llamásemos padre a nadie en la tierra, pues sólo tenemos un Padre el del cielo

Cuando hablamos de paternidad o maternidad espiritual estamos refiriéndonos principalmente a un fenómeno «espiritual», que tiene al Espíritu como gran protagonista, y en la persona a la que nos referimos, su instrumento, su mediación El Espíritu Santo es el alma de la Iglesia, es el origen de toda Navidad, de todo nuevo nacimiento

Son miles y miles los creyentes de muchas generaciones y culturas que reconocen la importancia de la presencia misteriosa de María en sus propias vidas La presencia de María se percibe a veces colectivamente y está ligada a momentos importantes de los pueblos, como el comienzo de la Evangelización (Nuestra Señora de Guadalupe [64]), o de los grupos (fundaciones de institutos, como por ejemplo el Carmelo [65]), o a las experiencias más individuales y personales (Antonio María Claret, Maximiliano Kolbe) y a las apariciones marianas (La Salette, Lourdes, Fátima, Medjugorje [66]) Todas estas experiencias podrían resumirse en la consideracion de María como «Mater Ecclesiae» [67]

[64] AA VV, *Santa Maria de Guadalupe Estudios teologicos* (San Jose del Altillo, Mexico 1981)

[65] Cf AA VV, *Maria en los institutos religiosos* (Publicaciones Claretianas, Madrid 1988)

[66] Cf S L Zimdars Swartz, *Encountering Mary Visions of Mary* (Avon Books, New York 1992)

[67] Es un titulo que ha sido muy debatido En la edad patristica no aparece, sino ya en el medioevo cf D Fernandez, *Origenes historicos de la expresion «Mater Ecclesiae»* en *EphMar* (1982), 189 200 Sobre el debate en el Concilio Vaticano II a proposito del titulo «Madre de la Iglesia», cf M Vitali, *Maria «madre della Chiesa» nel Vaticano II* (Pontificia Universita Lateranense, Roma 1980)

Capitulo XIII

LA MUJER EN LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

BIBLIOGRAFIA

A Serra, *Gal 4,4 una mariologia in germe* en *Theotokos* 1 (1993), 7-25, J Winandy, *La conception virginale dans le Nouveau Testament* en *NRTh* 110 (1978), 710-723, P Bonnard, *L'epître de saint Paul aux Galates* (Paris 1972), A Vanhoye, *La Mere du Fils de Dieu selon Ga 4,4,* en *Mar* 40 (1978), 237-247, J N Aletti, *Une lecture de Ga 4,4-6 Marie et la plenitude du temps,* en *Mai* 50 (1988), 408-421, B Corsani, *Lettera ai Galati,* Marietti (Genova 1990), 253-267, A Legault, *Saint Paul a-t-il parle de la maternite virginale de Marie?,* en *Sciences Ecclesiastiques* 16 (1964), 481-493, V Ramey Mollenkott, *The divine feminine biblical imagery of God as female* (Crossroad, New York 1984), Ph Trible, *God and the rhetoric of sexuality* (Fortress, Philadelphia 1978), S Schneiders, *Women and the word the gender of God in the New Testament and the spirituality* (Paulist, New York 1986), E A Johnson, *Jesus the Wisdom of God a biblical basis for non-androcentric Christology,* en *EThL* 61 (1985), 261-294, M Daly, *Beyond God the Father toward a philosophy of women's liberation* (Beacon, Boston 1973), E A Johnson, *Mary and the female face of God,* en *TS* 50 (1989), 500-526

Después del recorrido realizado, uno queda asombrado al leer en Pablo, en uno de los textos centrales de la Carta a los Gálatas, esta afirmación «Pero al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para rescatar a los que se hallaban bajo la ley y para que recibiéramos la filiación adoptiva» (Gál 4,5)

Este es un texto profético Podemos suponer lo que Pablo, en aquel momento —desde sus limitados conocimientos— quería decir Lo suelen poner de relieve los comentaristas. «Nacido de mujer» pondría de relieve el abajamiento, la kénosis del hijo de Dios, que nace como uno de tantos, que en todo se hace semejante a nosotros En la perspectiva del escritor no entraría ningún tipo de reflexión mariológica

Pero ¿por qué no admitir que este texto, como cualquier cuadro de pintura o cualquier pieza musical, pueda adquirir nuevos sentidos con el decurso del tiempo, con el desarrollo del pensamiento neotestamentario?

Más de una persona habrá echado en falta este texto a lo largo de esta Mariología Se habrá preguntado qué razones podría yo tener para no prestarle atención. La verdad es que no me parecía especial-

mente significativo abordar el texto al principio Ni siquiera al finalizar la que he denominado «Mariología bíblica» Es ahora, al final, cuando este texto —en el contexto global de la Carta a los Gálatas— adquiere su esplendorosa significación El mismo texto ofrece el título a este capítulo conclusivo

I LA MUJER DE LA CARTA A LOS GALATAS

Se trata de un texto genuinamente paulino Con pasión, con ardor e inspiración, Pablo aborda el tema de la libertad cristiana respecto a cualquier tipo de opresión, de esclavitud Parte de la experiencia de la libertad que le ha sido concedida Y se hace defensor de la libertad cristiana ante todos aquellos que quieren reducir a la esclavitud a los creyentes En ese gran contexto habla del momento-cumbre de la liberación la plenitud de los tiempos Cuando el Hijo de Dios nació de mujer [1]

1 La experiencia de Pablo

Pablo narra su experiencia Se define apóstol, nombrado tal por Jesucristo y Dios Padre (Gál 1,1) No por hombre alguno Se define paradójicamente «siervo de Jesucristo» (Gál 1,10) Es apostol para anunciar el Evangelio de Cristo y proclamar que se entregó para librarnos de este mundo perverso Ese Evangelio él lo recibió por revelación, no por transmisión humana (Gál 1,11) El Padre le reveló al Hijo (Gál 1,15) Pablo se gloría de la libertad que tiene en Cristo Jesús y la defiende sin concesiones (Gál 2,4), hasta enfrentándose con Cefas (Gál 2,13-14)

Pablo experimenta que la libertad no le viene del cumplimiento de las obras de la ley Quiere vivir para Dios Cristo vive en él Porque Pablo cree en él, por eso acoge su entrega, se deja amar (Gál 2,19-20)

[1] No voy a detenerme en el comentario específicamente exegetico de este texto Me parece preferible un comentario teologico Para una profundizacion exegetica en el texto cf A SERRA, *Gal 4 4 una mariologia in germe* en *Theotokos* 1 (1993), 7-25, J WINANDY, *La conception virginale dans le Nouveau Testament* en *NRTh* 110 (1978), 710 723, P BONNARD, *L epitre de saint Paul aux Galates* (Paris 1972), A VANHOYE, *La Mere du Fils de Dieu selon Ga 4 4* en *Mar* 40 (1978), 237 247, J N ALETTI, *Une lecture de Ga 4 4 6 Marie et la plenitude du temps* en *Mar* 50 (1988), 408-421, B CORSANI, *Lettera ai Galati* (Marietti, Genova 1990), 253-267, A LEGAULT, *Saint Paul a-t il parle de la maternite virginale de Marie?* en *Sciences Ecclesiastiques* 16 (1964), 481-493

2 De la maldición a la bendición

Esa es la condición de todo cristiano Ser un hombre, una mujer agraciado con el espíritu de la libertad Lo que hace libre no es la ley, sino la fe en Dios Lo que hace a una persona bendita no es el cumplimiento de las obras de la ley, sino la fe en Dios Así fue Abraham Por eso fue bendecido (Gál 3,6-7), es más, en el fueron bendecidas todas las naciones «Así pues, los que viven de la fe son bendecidos con Abraham el creyente (σὺν τῷ πιστῷ ʼΑβραάμ)» (Gál 3,9)

La ley no trae bendición, sino maldición Con una fuerza terrible y axiomática, Pablo afirma «Porque todos los que viven de las obras de la ley están bajo maldicion (ὑπὸ κατάραν εἰσίν)» (Gál 3,10) El justo sólo vive por la fe Cristo hubo de someterse a la maldición de la ley para libertarnos de la maldición Se hizo un maldito por nosotros al colgar del madero Murio como un esclavo para liberar no sólo a los judíos, sino también a los gentiles Para que llegara la bendición de Abraham a todos, para que todos recibiéramos el Espíritu de la promesa (Gal 3,14)

Y ¿en qué consiste la bendicion de Abraham? Es un testamento lleno de promesas Es ser heredero de Dios y de todo lo suyo Dios bendijo a Abraham y a su descendencia Esta es singular Es Cristo Ese testamento tuvo lugar antes de que llegara la ley No fue abolido por la ley Jesús es heredero no por cumplir la ley, sino por acoger la Promesa hecha a Abraham

El Descendiente por excelencia es el Heredero Y entramos en la herencia acogiéndolo mediante la fe El Heredero es el Hijo de Dios. La fe nos hace a todos hijos de Dios La fe, expresada en el bautismo, nos une de tal manera a Jesucristo, que ya no hay judio ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer En Cristo todos somos descendencia de Abraham, herederos según la Promesa (Gál 3,15-29)

3 Dios envió a su Hijo, nacido de mujer

Ahora podemos comprender dentro de la apasionada reflexión paulina qué significado tiene el texto que nos interesa Es probable que en las primeras reflexiones de este capítulo le hayan venido a la mente al lector los textos mariológicos del prólogo cristológico de Lucas, estableciendo entre ellos un precioso paralelismo la bendición de Abraham, la bendición de Maria, la bendición a causa de la fe y no de las obras Es probable que el lector haya entendido que María es presentada por Lucas como la destinataria de la Promesa,

la madre del Bendito Por lo tanto, no queda situada en la línea de la Ley, de la maldición, sino de la libertad, de la bendición

El Hijo «se hizo maldición por nosotros (γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα)» (Gál 3,13) cuando pendió de la cruz Pero la cruz de Jesucristo es nuestra gloria, nuestra libertad Estar unido al crucificado, clavado con él, es la libertad Dice Juan que su madre se acercó a la cruz. Ella compartió la maldición que genera bendición

a) *El texto de Gál 4,1-7*

Una vez más descubrimos en esta pequeña unidad literaria la forma de quiasmo

> *A* [1] Pues yo digo durante todo el tiempo (ἐφ' ὅσον χρόνον) en que el heredero es menor de edad (ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν), en nada se diferencia de un esclavo (δούλου), con ser dueño de todo,
> *B* [2] sino que esta bajo tutores y administradores hasta el tiempo fijado (ἄχρι τῆς προθεσμίας) por el padre
> *C* [3] De igual manera, tambien nosotros, cuando eramos menores de edad (νήπιοι), viviamos como esclavos *bajo los elementos del mundo* (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου)
> *D* [4] Pero, al llegar la plenitud de los tiempos (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου), envio Dios a su Hijo, nacido de mujer (γενόμενον ἐκ γυναικός), nacido bajo la ley (γενομενον ὑπὸ νόμον),
> *C* [5] para rescatar a los que se hallaban *bajo la ley* (ὑπὸ νόμον) y para que recibieramos la filiacion adoptiva (τὴν υἱοθεσίαν)
> *B* [6] La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espiritu de su Hijo que clama ¡Abba, Padre!
> *A* [7] De modo que ya no eres esclavo (δοῦλος), sino hijo, y si hijo, tambien heredero (κληρονόμος) por voluntad de Dios

El texto está formado por siete partes (*A-B-C-D-C'-B'-A'*) que se corresponden temáticamente la primera con la séptima, la segunda con la sexta, la tercera con la quinta, y en el centro la frase que habla sobre el envío del Hijo en la plenitud de los tiempos

En el primer paralelismo (*A-A'*) Pablo habla del heredero que cuando es menor de edad se encuentra en estado de esclavitud, pero cuando llega el tiempo ya no es más esclavo, sino hijo y heredero

En el segundo paralelismo (*B-B'*) se habla del Padre, que determina el tiempo en que el heredero deja el estado de esclavitud, que envía el Espíritu de la libertad y manifiesta la condición filial del heredero

En el tercer paralelismo (*C-C'*) se habla de la situación de esclavitud en la que estamos· bajo los elementos del mundo, bajo la ley y la liberación conseguida.

En la parte central Pablo manifiesta cómo se produce el cambio de la situación de minoría de edad y esclavitud a la situación de filiación, libertad y herencia a través de la misión del Hijo de Dios, nacido de mujer, nacido bajo la ley, cuando llegó el tiempo prefijado, la plenitud de los tiempos

b) *Las dos formas de esclavitud y la libertad prefigurada*

Pablo presenta la esclavitud bajo dos perspectivas la esclavitud bajo los elementos del mundo y bajo la ley

Los elementos (στοιχεῖα) son series constitutivas del mundo, realidades que entran en la composición de un todo Los gálatas vivían sometidos a toda una serie de realidades que les impedían ser libres Realidades a las que les era concedido el rango de Dios «servíais a los que en realidad no son dioses» (Gál 4,8) Son elementos sin fuerza ni valor Pablo se refiere a observancias de días, meses, estaciones, años (Gál 4,10-11)

Los que viven de las obras de la ley incurren en maldición La ley no es liberadora Bajo ella uno no es libre

Quien se somete a la ley y a los elementos del mundo es hijo de la esclava, de Agar Pablo utiliza la alegoría de los dos hijos de Abraham El hijo de la esclava y el hijo de la libre El hijo de la esclava nació según la naturaleza (κατὰ σάρκα γεγέννηται), y el hijo de la libre, a través de la promesa (διά τῆς ἐπαγγελίας) (Gál 4,23-24)

Una de las mujeres, la esclava Agar, simboliza la alianza del monte Sinaí, las prescripciones de la ley, y corresponde a la Jerusalén actual Es madre de esclavitud Sus hijos son esclavos La otra mujer representa a la Jerusalén de arriba, la libre, que es nuestra madre (ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἐμῶν) Aunque es «estéril», aunque no tiene hijos ni conoce los dolores de parto, aunque ha sido abandonada, recibe la bendición Su humillación es superada

c) *El Hijo de Dios, hijo de la mujer libre*

El Hijo de Dios por excelencia es Jesús El nació como hijo de la Promesa, culminación total de la Alianza de Dios con Abraham Es hijo de la mujer libre, no de la mujer esclava «Nacido de mujer» significa, en este contexto, que desde la mujer llegó la plenitud, el fruto más preciado de nuestra historia, se cumplió la promesa, llegó el mejor regalo de Dios La mujer se convierte en principio inmanente de aquel que trasciende todo, porque es el mismo Hijo de

Dios. La maternidad de la mujer queda por ello revestida de trascendencia.

«Nacido de mujer» nos evoca la gran serie genealógica de Mateo. La bendición se va transmitiendo de generación en generación, desde Abraham hasta David, desde David hasta el destierro, desde el destierro hasta María, la mujer esposa de José. Jesús nace de mujer. No nace según la carne, sino del Espíritu. La promesa hecha a Abraham y a David se realiza cuando llega el momento culminante. La bendición llega al seno de María. Se convierte en «la benditísima entre todas las mujeres». María es asimismo «la creyente», la emergencia femenina de un nuevo Abraham. Ella es justificada por la fe, no por las obras de la ley. Ella actúa movida por el Espíritu, no por la carne. El hijo de María no ha nacido de la voluntad de varón, ni de la voluntad de la carne, ni de las sangres, sino de Dios, como proclama el prólogo del cuarto Evangelio.

Pero no todo acaba en el nacimiento del Hijo, del heredero. El, a su vez, se somete a la ley. El evangelista Lucas resalta frecuentemente hasta qué punto los padres de Jesús y el mismo Jesús se someten a la ley, a las prácticas judías. Esa era su costumbre. El conflicto entre Jesús y la ley, sin embargo, llega a tal punto, que Jesús es condenado por la ley. No es condenado sin más. El nos amó y se entregó por nosotros.

Por eso, también nosotros somos hijos de la Promesa, «hijos de la libre» (Gál 4,31). A nosotros nos ha sido concedido el Espíritu que clama en nuestros corazones: Abbá, Padre: «Y vosotros, hermanos, a la manera de Isaac (κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐστέ), sois hijos de la Promesa» (Gál 4,28). Según la carne o según Isaac: he aquí la contraposición. Pablo piensa en la promesa, no según la carne, sino según Isaac. La palabra de Dios acogida en la fe da fruto, produce una nueva generación. Pablo distingue el «nacido según la carne» (ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς) y el nacido según el espíritu (τὸν κατὰ πνεῦμα). En el principio de nuestra genealogía pneumática está la Mujer, de la que nació Jesucristo. También ella es principio femenino de nuestra bendición y herencia.

d) *La Mujer y el Espíritu*

En algunos comentarios al texto se ha querido equiparar el «nacido de mujer» (γενόμενον ἐκ γυναικός) al «nacido bajo la ley» (γενόμενον ὑπὸ νόμον). Se indicaría con ello que el Hijo de Dios se somete así a dos instancias de kénosis, de humillación. Creo, sin embargo, que en el contexto global de la Carta a los Gálatas, esta interpretación no es justa. La imagen de la Mujer de la que nace

Jesús no puede ser Agar, sino la mujer libre, no puede ser la que da a luz según la carne, sino la que da a luz según el Espíritu; no puede ser la fecunda, sino la estéril; no la madre de muchos, sino la abandonada: la mujer sola.

Quien hace nacer al Hijo de Dios en la plenitud de los tiempos no es un varón, según la Carta a los Gálatas. Es el Hijo de Dios. Y sólo nace de mujer y, por ser hijo de la promesa, del Espíritu.

e) *Ella es nuestra madre, la Jerusalén de arriba*

Es imposible no rememorar aquí lo que decíamos al comentar Ap 12. En la apocalíptica y en las religiones mediterráneas era frecuente identificar a las ciudades con una imagen femenina. Las diosas eran los genios benéficos de las ciudades. La ciudad secularizada, la Babilonia criminal, era simbolizada por una mujer a caballo sobre una bestia. La ciudad de Dios, la nueva Jerusalén, era simbolizada en una Mujer ataviada como una novia que va a recibir a su Esposo. La conexión entre la nueva Jerusalén y la mujer de Ap 12, vestida con el sol, la luna bajo sus pies y una corona de doce estrellas, es no sólo posible, sino lógica.

La descendencia de la Mujer es perseguida por el dragón. Este quiere reducirla de nuevo a esclavitud. Pero la mujer logra la libertad y con ella su descendencia.

Según la Carta a los Gálatas, la mujer libre de Abraham era símbolo de la Jerusalén de arriba, que es nuestra madre. Ella nos engendra para la libertad. Para ser libres nos libertó Cristo (5,1). Hay una nueva creación (Gál 5,18), un nuevo génesis que hace surgir un mundo nuevo. Lo viejo pasó.

II. «AD MAIOREM DEI GLORIAM»: CONCLUSIONES

1. Pero María no es Dios. No es una diosa. No es ese sustitutivo «necesario» para salvaguardar la excesiva masculinización de lo divino. María es un personaje histórico. Es nuestra hermana. Pertenece a nuestra historia. Es verdad que los datos historiográficamente fiables que de ella tenemos son muy pocos. En no pocas ocasiones, lo único que podemos decir es que «confiamos *razonablemente* que detrás de no pocas consideraciones teológicas de la revelación hay acontecimientos históricos a los que no nos ha sido dado tener acceso y verificación».

En nuestra Mariología hemos hablado mucho de María. A veces el lenguaje puede haber parecido excesivamente historiográfico. No

era ésa nuestra intención. Queríamos relatar, comprender los relatos literarios del Nuevo Testamento y descubrir en ellos la imagen de María que se deduce. Por eso hemos escrito una Mariología, no una biografía de María o una Mariografía.

Pero si la mariología no dispusiese de un fundamento histórico, podría convertirse en mariolatría, o en teología mítica. Ese ha sido el peligro que siempre ha amenazado y que en no pocas ocasiones habrá que seguir conminando. Los caminos para conseguirlo son varios y un poco complejos. Como conclusión, quiero simplemente apuntarlos.

2. Una visión excesivamente patriarcal de Dios dentro del cristianismo repercute negativamente en la mariología. A Dios se le reservará la imagen paterno-masculina de lo divino; en María habrá que volcar compensatoriamente la imagen materno-femenina de lo divino, con la consiguiente equiparación a Dios. Hablar de María como «rostro materno de Dios», o el «rostro femenino de Dios», puede llevar a convertirla prácticamente en una diosa. De hecho, el culto a María en la época post-constantiniana y en el ámbito mediterráneo llegaba en no pocos lugares a configurarse como el culto a la Gran Madre, a las deidades femeninas [2].

La única forma de conminar esta propensión idolátrica es desarrollar una visión del mundo no androcéntrica, una teología que utilice todas las metáforas, alegorías, símbolos humanos para hablar de lo divino, sin discriminaciones patriarcalistas. El día en que los creyentes clamemos a Dios «Padre, Madre» con naturalidad, ese día quizá nos preguntemos: «¿Y qué queda para María?». Habremos iniciado el camino de una auténtica mariología [3]. Pero se necesita mucha audacia, creatividad, para lograr una imagen inclusiva de lo divino.

3. María es, en otras ocasiones, excesivamente identificada con la Trinidad. Es paradigmático el desarrollo mariológico del medioevo. Se trata de un fenómeno complejo, aunque voy a reducirlo a una

[2] Cf H RAHNER, *Greek Myths and christian mysteries* (Harper & Row, New York 1963); J DANIELOU, *Le culte marial et le paganisme,* en D'HUBERT DU MANOIR (ed), *Maria études sur la sainte Vierge* (Beauchesne, Paris 1949), 159-181, E O. JAMES, *The cult of the Mother-Goddess* (Praeger, New York 1959), J SALGADO, *Le culte marial dans le bassin de la Méditerranée, des origines au début du IV siècle,* en *Mar* 34 (1972), 1-41

[3] Cf V RAMEY MOLLENKOTT, *The divine feminine biblical imagery of God as female* (Crossroad, New York 1984); PH TRIBLE, *God and the rhetoric of sexuality* (Fortress, Philadelphia 1978), S SCHNEIDERS, *Women and the word the gender of God in the New Testament and the spirituality* (Paulist, New York 1986), E. JOHNSON, *Jesus the Wisdom of God a biblical basis for non-androcentric Christology,* en *EThL* 61 (1985), 261-294; M. DALY, *Beyond God the Father toward a philosophy of women's liberation* (Beacon, Boston 1973)

brevísima descripción. La escolástica, en su sistematización del pensamiento griego, partía del supuesto de que lo femenino/materno era esencialmente pasivo. Dios, en cambio, es Acto puro, esencialmente activo. La imagen medieval de Dios como acto puro era, por consiguiente, poderosamente androcéntrica. El poder del Padre Dios se reflejaba en María. En este sentido, a ella eran dirigidos salmos e himnos a la divinidad adaptados a ella. En María contemplaba el pueblo la misericordia, mientras en Dios Padre contemplaba la justicia. Se veía en María la omnipotencia suplicante. Incluso se hablaba de ella como más misericordiosa que su Hijo. Era proclamada reina de la misericordia [4].

En María emergía un nuevo principio de redención, de satisfacción, que no era plenamente identificable con el principio cristológico.

Ya no en el medioevo, sino en nuestro tiempo, algunos han visto en Jesús la manifestación masculina de Dios Padre, mientras en María han visto su revelación femenina [5]. Otros han interpretado que la mariología ha servido de equilibrio en una teología ausente de pneumatología. María se habría convertido en el sustitutivo del Espíritu Santo. De hecho, a María se le han atribuido no pocas funciones del Espíritu [6]. La propuesta de Leonardo Boff de contemplar a María como hipostáticamente unida al Espíritu Santo (*El rostro materno de Dios*) revela los pasos zozobrantes de la teología actual para comprender adecuadamente la verdad sobre María [7].

El avance de la cristología y la pneumatología han servido para resituar la mariología en su auténtico ámbito teológico.

4. Mucho queda todavía por investigar. La Mujer, puesta en el centro de la historia, se ha convertido en correctivo a las imágenes de lo divino. Ella ha guardado todo aquello que nuestra limitación, nuestra prepotencia, había arrancado a lo divino. La devoción mariana y la teología mariológica son por ello ámbitos en los cuales podemos comprender el misterio santo de Dios con lenguaje y símbolos femeninos [8]. María nos proyecta fuera de ella misma, a la trascendencia de Dios, al misterio insondable. La auténtica mariología es aquella que tiene como finalidad «ad maiorem Dei gloriam».

[4] Cf J LECLERCQ, *Grandeur et misère de la dévotion mariale au moyen âge,* en *La liturgie et les paradoxes chrétiens* (Cerf, Paris 1963), 170-204

[5] Cf E. SCHILLEBEECK, *María, madre de la redención bases religiosas del misterio de María* (Fax, Madrid 1969)

[6] Cf. R LAURENTIN, *Esprit Saint et théologie mariale,* en *NRTh* 89 (1967), 26-42

[7] Cf J M HENNAUX, *L'Esprit et le féminin la mariologie de Leonardo Boff,* en *NRTh* 109 (1987), 884-895, D FERNANDEZ, *El Espíritu Santo y María en las obras de L Boff,* en *EphMar* 32 (1982), 405-421.

[8] Cf. E A JOHNSON, *Mary and the female face of God,* en *TS* 50 (1989), 520.

INDICE ONOMASTICO



ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «MARIOLOGIA» DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 28 DE JUNIO DE 1995, FESTIVIDAD DE SAN IRENEO, OBISPO Y MARTIR, EN LOS TALLERES DE SOCIEDAD ANONIMA DE FOTOCOMPOSICION, TALISIO 9, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI